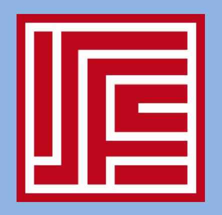
中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914 No. 17 December 2021

17

DOI: 10.29635/JRCC

本刊已加入华艺线上数位图书馆，并加入 DOI 数据库。

DOI.org/10.29635/JRCC

《中国基督教研究》（半年刊）由美国洛杉矶基督教与中国研究中心编辑出版，创刊于 2013 年，国际刊号为 2325-9914。本刊所刊发的文章，不代表出版机构与编辑委员之立场。除经书面许可外，本刊中任何一部分均不得以任何形式或者通过现今已知或今后发明之方法进行翻印、复制或抄袭，但是学术引用并不在限。投稿或任何意见，请发送至电子邮箱：ChristianStudies@163.com；或访问网站：ChineseCS.cn。

This journal is collected in AIRITI Library and indexed in DOI database.

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914) is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA. This journal was founded in 2013. The articles in this Journal do not necessarily represent the view or position of the Centers or the editorial board. No part of this Journal may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any means, now known or hereafter invented, without permission in writing form the publishers, except quoted in academic works or books reviews. Submissions or any comments should be sent to this email address: ChrisianStudies@163.com. More information, please visit this website: ChineseCS.cn.

ISSN: 2325-9914

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)

No. 17, December, 2021

《中国基督教研究》半年刊·ISSN：2325-9914

2021 年 12 月·第十七期

网站Website: CCSpub.cc; CCSpub.org
国际刊号ISSN: 2325-9914
投稿信箱Submission Email: ChristianStudies@163.com

Journal of Research for Christianity in China (Semi-Annual, ISSN: 2325-9914)
《中国基督教研究》半年刊 2021年12月第17期

编辑委员会 EDITORIAL BOARD



中国基督教研究

Journal for Research of Christianity in China

2021 年 12 月第 17 期

No. 17, December 2021

目 录 Contents





编者的话

From the Editors



2021 年底本刊非常荣幸收到一次匿名捐赠。此次捐赠将用于本刊的稿费支出，预计每篇稿费不低于人民币一千元。这批捐赠可以支持本刊持续推进一段时间。在这个时代，钱不是问题，有些问题是钱之外的。比如目前的考核体制，如果不在认定的期刊发表论文，那么该成果是不被学校管理机构认可的。人人痛恨的匪夷所思的规定，却不得不遵行，因为该制度涉及到职称、考核等切身利益。比如广受诟病的 CSSCI 数据库，本身是为了评估期刊是否达到学术标准，目的是为了图书馆采购或者科研提供信息支持，现在却成为评比文章的标准，实在是一个非常异化的事情。同一篇文章，如果刊登在 CSSCI 收录的期刊上，其身价倍增；如果刊登在不知名的期刊上，或收入论文集里，其价值可能没有了。怎么可能如此荒谬呢？更荒谬的是管理机构还以此为据，对学者的学术水平进行量化。呜呼哀哉！如此规定岂可推进中国学术进步？因此，诸如本刊是很少收到投稿，原因如前所述。但随着越来越多的学者意识到如此荒谬的政策，并以实际行动予以反抗，近期本刊还是收到了一些投稿。另一个原因是能刊发宗教研究尤其是基督教研究论文的刊物实在太少。我们实在无法改变目前的状况，但能以最好的研究成果献给自己所选择的学术事业。未来如何？我们也难以确定，但只要做好自己的研究，以优秀的成果流传后世，也不枉此生，也是对此岁月的最好抵抗。

本期特稿栏目刊登了北京大学哲学系、宗教学系教授张志刚先生的大作《赵紫宸“中国化基督教”思想撷英》。文章对基督教中国化先贤、著名中国基督教思想家赵紫宸的中国化基督教思想进行了详细分析，指出该思想的逻辑进路及其其时代意义。基督教中国化研究方兴未艾，诸多议题值得关注。其中，颇为注意的是基督教中国化最为核心的神学与思想。更要注意的是基督教中国化的主体应该是中国信徒，对中国信徒的历史、思想、神学的研究是今后需要推进的工作。

从 2021 年底，本刊联合上海大学宗教与中国社会研究中心举办了“中国基督教研究杂志高级讲坛”，主要是通过邀请著名学者进行线上讲座的形式，吸引更多学者尤其是青年学者的参与，共同推动中国基督教研究。该系列讲座已经进行了三次，第一讲即由北京大学张志刚教授主讲，第二讲是由华东师范大学李向平教授主讲，第三讲由上海社科院晏可佳教授主讲。讲座的讲稿将陆续刊登在本刊上，敬请关注。

本期一般论文栏目，刊登了九篇投稿文章，内容涵盖了圣经研究、政治神学、中国基督教史等不同层面。虽然主题不一，但反映出目前中国基督教研究的多重面向。

另外一件需要提出的事情是本刊目前已经加入台湾华艺线上数位图书馆，并收入 DOI 数据库，每篇文章都有 DOI 编号，将有利于本刊文章在网络上的流传与分享，嘉惠士林。此项工作完全是由编委王学晟教授帮忙完成的。本刊在此对王学晟教授的无私帮助致以崇高敬意。

本期的顺利出版除了感谢各位作者的赐稿之外，还要感谢本刊顾问李灵博士、主编肖清和博士、副主编彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。也感谢新加入的助理编辑王艺的辛苦工作。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者，2021 年冬



特 稿

Special Articles

赵紫宸“中国化基督教”思想撷英

张志刚（北京大学）

摘要：中国著名基督教哲学家、神学家、教育家、文学家赵紫宸（T. C. Chao，1888-1979），堪称倡导“基督教中国化”的思想先驱。关于赵紫宸所阐发的“中国化基督教”思想，虽然以往海内外学者早就有所关注，但尚未加以系统化的专题研究。本文则试图在以往研讨的基础上深化一层，即聚焦赵紫宸“中国化基督教”思想的问题意识，深究其思想的逻辑进路，发掘其思想的时代意义。

关键词：西方基督教、基督教本真、中国文化、中国民族、中国化的基督教
DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0001

赵紫宸（T. C. Chao，1888-1979）是20世纪上半叶最有影响的中国基督教思想家之一，他不仅是享誉海内外的中国基督教哲学家、神学家、教育家、文学家，而且堪称倡导“基督教中国化”的思想先驱。关于赵紫宸所尝试阐发的“基督教本色化或中国化”思想，虽然以往海内外并教内外学者早就有所关注、有所



评论，但尚未加以系统化、深入性的专题研究。本文则试图在以往研讨的基础上深化一层，这就是聚焦赵紫宸“基督教中国化”思想的问题意识，深究其思想的逻辑进路，发掘其思想的时代意义。

据现有收集原作最全的《赵紫宸文集》（五卷本）来看，赵紫宸关于“基督教本色化或中国化”的思考，主要集中于上世纪 20 年代中后期至三十年代末，主要论著包括《今日中国的宗教思想和生活》（1926）、《研究儒家属于宗教部分的材料》（1926）、《中国人的教会意识》（1926）、《基督教在中国的前途》（1926）、《信基督的国民》（1927）、《风潮中奋起的中国教会》（1927）、《我对于创造中国基督教会的几个意见》（1927）、《基督教与中国文化》（1927）、《我对于创造中国基督教会的几个意见》（1927）、《基督徒对于日本侵占中国国土应当持什么态度》（1931）、《基督教与中国的心理建设》（1932）、《一条窄而长的路》（1934）、《中国民族与基督教》（1935）、《这正是我们献身的时候》（1936）、《“耶稣为基督”——评吴雷川先生之<基督教与中国文化>》（1936）、《学仁》（1936）、《新时代的基督教信仰》（1940）等等。

依笔者之见，上列近 20 种论著里，最能反映赵紫宸探索足迹、最有思想创树、也最有代表性者，要数时隔八年所撰、标题醒目的两篇文章，《基督教与中国文化》和《中国民族与基督教》。所以，本文基于着重诠释这两篇代表作，广为参考赵紫宸及同时期中国教会学者的其他相关论著，并按忠实于一手文献的学术规范，从中吸取“西方基督教”、“基督教本真”、“中国文化”、“中国民族”、“中国化的基督教”等关键词，用以还原与评论赵紫宸“中国化基督教”思想的问题意识、逻辑进路与时代意义等。

一、本色问题：为什么要融入中国文化？

为什么基督教要与中国文化融会贯通呢？这是《基督教与中国文化》（1927）一文所要回答的关键问题。赵紫宸对此问题的思考，是在“本色化教会运动”与“非基督教运动”双重复杂的历史背景下展开的。他一提笔就指出，早在“反基督教的旗帜”出现之前，中国教会内部就兴起了“本色教会的声浪”。此声一起，“中国化的基督教”等思想便随即回旋于“我国信徒的心胸”。这种思想的内容就是“两种根本的承认”：一是，中国基督徒清澈地承认，基督教虽然层层包藏于“西方教会的仪式、教义、组织、建筑”之中而几乎不见其真面目，却有“一个永不磨灭的宗教本真”；二是，中国基督徒干脆地承认，中国传统文化虽对（现代自然）科学无所贡献，却有“精神生活方面的遗传与指点”。正是基于“这两种根本承认”，中国基督徒才觉悟到“基督教本真”与“中国文化精神遗传”相融会贯通的必要性。这也就是说，基督教若能真正“祛除西方的重重茧缚，加以中国的精神阐发”，必能被中国人所了解、所接纳。

> 我们是中国人，活在中国的环境里，然而我们亦吸收世界的文化与基督教，亦曾在中国的思想境界里优游。一到我们要发挥我们的宗教信仰时，无论我们用甚么方式，我们所发挥的总要与各国的基督教有不同的仪型。我们自发的基督教生活在根本上原是世界的基督教，在殊异方面即是中国的基督教。“本色教会”四个字，不过是四个字罢了。好像一个活泼的人要穿一件衣服。他在西方穿西服，就是洋人；在中国穿华服，就是华人；在本国穿本国服，就是“本色”人。[1]

[1] 赵紫宸：《基督教与中国文化》，原刊于《真理与生命》第二卷第九至十期，1927 年；现载于燕京研



若使基督教与中国文化融会贯通，赵紫宸认为，决不能用“机械的方法”，“中国化的基督教”也并非“一朝一夕所能产生的”。但尽管如此，中国基督教思想家眼下必需思考两个两点：一是“基督教的本真何在”？一是中国文化具有哪些“势力倾向”可与基督教融会贯通？这里所谓“中国文化的势力倾向”，就是指那些依然影响“中国人的生活态度”的精神遗传，这主要体现为中国人对“自然、伦理、艺术、神秘经验”四方面的态度。今天看来，赵紫宸对前三方面的分析论述仍不失理论参考价值，下面将其论证要点概括为“中国文化的自然观念、伦理倾向、艺术倾向”。

1、中国文化的自然观念

中国人对“自然”持有特殊的态度，这可谓中国文化所具有的“首要势力倾向”。在中国思想史上，“自然与人”两个观念非常融和。《易经》的根本原理之一就是，自然与人只有一理，物理伦理，本无分别；人在自然里见人道，在人生里见天道；人的最高生活就是“道法自然”，“机械与自由”、“心与物”并没有截然对立、两不相容的界别。《易经》谓“大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时；天且弗违，而况于人乎，况于鬼神乎”。大人能知天合天。“天行健，君子自强不息”，君子能自强，是有自由的，人的自由与自然法则并不冲突。

西方人的自然观念则与上述中国思想相反。西方人推求“物理”，将万物视为“客观的机械系统”，而人外在于物以免“主观的危险”，物外在于人以成“抽象的观念”。这样一来，“人与自然”便成为“敌对关系”；“物的机械”不能解释“人的自由”，于是有人主张“定命之说”；“人的自由”在“抽象的思想系统”里没有地位，

究院编：《赵紫宸文集》，第三卷，北京：商务印书馆 2007 年版，第 268 页。

于是主张“自由之说”的人无法统一思想。

通过上述观念比较，赵紫宸认为，我国“天人一贯之说”，实为我国的根本思想。自然与人，其道一贯。如《道德经》三七章曰：“道常无为而无不为”，“侯王若能守之，万物将自化”；《庄子·齐物论》曰：“凡物无成与毁，复通为一”，“天下莫大于秋毫之末，而泰山为小，莫寿于殇子而彭祖为夭，天地与我并生而万物与我为一”；《孟子》曰：“万物皆备于我”；《中庸》曰：“诚者，天之道也，诚之者，人之道也……诚者自成也，而道自道也……诚者，非自成己而已也，所以成物也；成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也。”但与此同时，赵紫宸指出，“中国的伟大在此，中国的衰弱亦在此”。“亲近自然”是我国人的特性，知人知天，格物致知，正心诚意，对我国人来说是一回事。可是，我国的思想只能暗示“自然的道理”就是“人的道理”，而没有清楚地表明“自然暨天”的实在性，天与人一样也是有“人格”的。因而，中国古代思想家一方面感悟到天地间包藏“道德的本原”，另一方面又觉得天地并不表显“人格”；久而久之，“原本活泼的道”在宋儒那里变成了“静止寂息的理”，并且要人做到“无我”，放弃“自己的人格”，方能真正“合德于天地”。以下是赵紫宸所做比较的结论：

> 我国的思想偏于人生方面，故所用的方法，直验直觉，常近于宗教的方法。基督教要与中国文化发生关系，在此知识方法一端大有相似之点。至于我国的思想偏于法自然，甚致于绝圣弃智，至公无我，或固为儒或入于道，或流于佛，皆与基督教的根本信仰不同。法自然故人的高点——峻极于天处——即是无心无情，即是无我。基督教不然，耶稣教人乃以人信仰中所组织所见示的至高上帝——人格——为高点，所以说“你们应当纯全像你在天的父一样完全”。这种思想到中国的文化境界里不能不使其自身发生变化，亦不能不使中国固有的文化发生变化。至其变化的趋向如何，



全在吾基督教的知识与经验不能不达到高深悠远的程度。[1]

2、中国文化的伦理倾向

人之为人，要有“做人的道理”。按照中国传统文化，所谓“仁者人也”，就是做人的基本道理。人与人相处，推本便是“孝”，尽己便是“忠”，及人便是“恕”。“礼、智、信、廉、让、勇敢”等，皆是“仁者”与人相处的种种美德；所谓“孝、保本返始、慎终追远”等，均在浑然一德。中国传统社会是宗族社会，故其伦理也是家族性伦理，虽然不免守旧，却不失为人性至意，足以巩固社会基础。我们或许可以说，中国伦理的实体是“仁”，“仁”的根本是“孝悌”。胡适把中国宗教称为“孝的宗教”，赵紫宸则进而认为，中国伦理是“孝的伦理”，伦理之极致，便成为宗教；孝是道德，旨在为人；孝是宗教，旨在报本。

那么，在中国文化与社会处境下，基督教何以能与“孝道伦理”融会贯通，且能做出什么贡献呢？在赵紫宸看来，耶稣的深刻经验及其重要教训，就是作为“上帝之子”，为了爱人而献身十字架。这种生命体验及其人生教益，是与中国的“孝理孝教”颇为一致的。因而，从今以后，中国基督教若对中国文化有所贡献，一方面必须推广“孝义”，使人们仰见“天父上帝”，以深邃的宗教经验来巩固孝道伦理基础；一方面则应使人作为“上帝的子女”而获得个性解放，摆脱旧制度束缚，并保持民族性精神，在新社会中实现“人人平等的弟兄主义”。当然，若在这方面与中国文化融会贯通，也要看中国基督徒能否深切地了解、鉴赏与创化我国的伦理传统；假若不够深切，只能随波逐流而已。

3、中国文化的艺术倾向

[1] 赵紫宸：《基督教与中国文化》，《赵紫宸文集》第三卷，第 274 页。

宗教是"弥漫融洽的生命"，绝非言词所能尽述，也绝非任何方式可以尽达。因而，作为生命的宗教，并非像近代思想家以为的那样，仅以伦理行为足以表显，或以社会心理足以说明，或以音像美艺足以取代。既然宗教并非一种方式所能表显，故必运用"象征"，象征手法则必借重美术。赵紫宸进一步指出，凡有宗教，必有仪式、建筑、音乐、绘画、文章等，借以传递宗教生活的丰富多彩性。自晋六朝隋唐以来，道佛两教在中国美术史上占有重要位置，尤以佛教在庙宇绘画、宗教音乐等方面有显赫贡献。由此可以想见，信仰者因胸怀深远幽邈的宗教经验，便借助各种艺术形式，像造庙宇、建仪节、创音乐、作诗歌、立佛像、图诸天等，象征性地表达其种种宗教经验。换言之，没有宗教经验，决不会有庙观、佛像等物；宗教经验不易表明，宗教美术就是宗教言语。

作为多才多艺的文学家与思想家，赵紫宸说到这里大发感慨：我们中国的美术发自"自然的经验"，最能表达心灵感触。譬如，淡墨山水，试问这件作品或为雄浑，或为悠远，或为沉著，来自哪种理论？又如，王维诗句，"山中习静观朝槿，松下清斋折露葵"，"深林人不知，明月来相照"，假若囿于字面解释，岂不是讲一个人在山里疯癫似地举头独看槿树枝，在松树底下采了些带露的葵实来充作野餐，竹树里有明月照亮他自己而已？这还有什么意味、什么神情？意味神情，皆在言外。所以，陶渊明诗云："采菊东篱下，悠然见南山；山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。"真意乃在不言之言。若有人问：李白诗句"客心洗流水，遗响入霜钟"是怎么一回事？恐怕无言可答，只能说"这不是什么一回事"。赵紫宸就此小结："中国的诗书建筑特别注重传神，特别富有与宗教相类的意义。假使基督教要在中国人心血里流通，她必要在美艺上有贡献。"[1]

[1] 以上关于中国文化的三大势力倾向的分析论述，详见《赵紫宸文集》第三卷，第 271-276 页。



二、十年之问：基督教在中国有何前途？

1926 年秋，赵紫宸曾写过一篇《基督教在中国的前途》。按他那时说法：“基督教不分中西内外，不有种族家园。因此各国各族的基督教即系我国的基督教，于是则曰，基督已久矣……基督教在中国的前途，光明黑暗，全视基督教中为导师为领袖的人，在于今日，不能不发扬基督精神以为断。”[1]

然而，对照研读赵紫宸发表于 1935 年秋的《中国民族与基督教》，给人的第一印象就是作者的如下自我反省：近十年来，朋友们往往质问：基督教在中国有何前途？所有的议论，或失之“过于乐观”，或失之“过于悲观”。二十多年前，我初入教，锐意奋进，竟以私意论断，不出三十年中国必有大众皈依基督教；如今每觉少年之时，只重义气，只凭主观，宗教热忱有余，历史眼光与科学态度全无。因而，此文试图以历史眼光与科学头脑，再思“十年之问”。[2]

统观中国历来宗教的发展演变，便可推测基督教在中国前途，试问基督教在中国能否根深蒂固？为了探究这一问题，赵紫宸在该文里较为全面地勾勒了“儒、道、释”三教的兴衰过程，其中尤以对“佛教与基督教的比较分析”令人眼光一亮，可谓提出了“外来宗教中国化比较研究”的新思路。这一新思路的主要论点如下。

赵紫宸首先指出，如果中国人需要宗教的话，总须中国人自己去求。“求”

[1] 详见赵紫宸：《基督教在中国的前途》，原刊于《真理与生命》第一卷第十二期，1926 年；现载于燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第三卷，北京：商务印书馆 2007 年版，第 230-231 页。

[2] 赵紫宸：《中国民族与基督教》，原刊于《真理与生命》第九卷第五、六期，1935 年；现载于《赵紫宸文集》第三卷，第 628 页。

有三端："求诸行、求诸源、求诸文"。佛教传入中国，在这三端皆有伟大成绩。例如，晋末高僧慧远，自别于鸠罗什一派而创立佛教南宗。那时的士大夫谈玄虚，崇老庄，放浪不检，生活颓废，而慧远却能超脱俗尘，严持戒律，深入庐山，住大林寺，成为整饬力行的一世大师。这是"求诸行的显示"。再如，法显玄奘及上百僧人，冒万险，辟千难，登葱岭，度雪山，无路中开路，无生中得生，或死于去路，或死于归程，或死于异域，或死于种种险阻、疾病、贫困、饥寒等，就是要到发源地求经求教。这是"求诸源的显示"。至于"求诸文"，佛教的伟绩更值得一提。译经一事，起先都是月支、安息、于阗、天竺等外国人做的，后来中国人自己精谙梵文，且深识佛学的环境与背景，深知中国的文学与历史，便自相传译，即有玄奘三藏、义净三藏等"印印皆同，声声不别"的翻译。除了玄奘和义净，佛经译者几乎指不胜屈。这是"求诸文的显示"。正是着眼上述比较视野与"求之三端"，赵紫宸深刻反省了鸦片战争前后基督教传入的复杂历史背景及其不良社会后果。这一长段"教内思想家的自我反省"，当年堪称"发前人之未发"，值得不惜篇幅，完整照录如下：

> 基督教与佛教不同；中国人不曾去求基督教，因为中国人不曾感觉到去求的需要。西国人来传教，是西国人自己内心中迫不得已的遣使；他们心中受命于天，只要打开中国的门路，即不问其所凭借的威力都从哪里来。于是乎，传教有条约，有西洋的政治力作后盾。我友张伯怀说："十九世纪之初，基督教的宣传是一种侵略行为。西国的传教士们把自己所服膺的宗教，用他们国家的武力为后盾，强制的在中国宣传。至于中国人方面是否欢迎，基督教对于中国人生到底有何贡献，并未加以仔细的考虑。二十世纪的开始，就是庚子之乱。从那时候起（这一点是错的，因为在此以前中国人就是反基督教的），中国人拒绝基督教的思想，在在潜滋暗长……大有'此害不除，中原不安'的愤慨。结果是民国十一年非教大同盟的组



织，和联俄容共以后的反基督教宣传与设施。”（见鲁铎七卷一页）基督教既不仗本身的灵光，而仗外国势力以为播散之法，则中国的信徒当然不免于仗洋势，以自卫，以欺人，而中国的人士当然不能不有人民教民的区分，视教民为汉奸，为洋奴，弄得“火烧昆岗，玉石俱焚”。中国人信了基督教，既有作洋奴汉奸的嫌疑，则其所信的国教，当然不能深入而浸润中国的文化。基督教与中国民族的扞格不入，这未始不是一个甚为不幸的理由。[1]

赵紫宸接着指出，有人以为“基督教不能融入中国，是因为基督教与中国文化相龃龉”，其理由有如下种种：中国人祭祖，基督教嫉视祭祖；中国人重男轻女，男子可以娶妾，基督教则坚持一夫一夫制，绝不容让；中国人惟上是从，基督教则主张平民主义；中国方兴国家思想，基督教则欲破除国家畛域；中国人注重过则不惮改，基督教则强调人不能自救，须忏悔罪过，邀上帝垂援；中国人喜好悠游自得，基督教则以自苦为极；中国人大都不信人格神，基督教则以人格神为中心信仰；中国人不善于组织，基督教则倾力教会及其典章、制度、神学等。这样一些言论，初闻如甚辟警，细思大谬不然。

佛教初传时与中国民族心理不合，何以兴？因其有真际，有内力。若与佛教相比，基督教跟中国文化的冲突之处其实更少，因为中国人重现世、重人生，基督教在这两方面或可发挥重要作用。时至今日，中国人在生活与思想上已不再重男轻女、尊君抑民，而是历代有识之士所倡导的“积极为公的牺牲精神”。就此而言，基督教并不反对现代国家意识，且能以“一视同仁、人人平等”心志，助力中国文化保持其“天下为公、天下一家”理想；基督教所主张的“博爱”精神，

[1] 赵紫宸：《中国民族与基督教》，《赵紫宸文集》第三卷，第 636-637 页。

也就是《论语》里所讲“泛爱众”、“博施济众”的意思，为什么基督教必被中国文化所排斥呢？基督教与中国文化的根本差异仅在于，是否相信“人格神”。然而，神由人显，人能显神，即可配天，圣人配天，本来也是中国道理。假若基督教能有科学的态度、宗教的精神、信仰的能力，在学问上奠定善知识，在生活中彰显好行为，为民众心灵注入新精血、新生命，又岂非今日中国所迫切需要的？

与佛教发展时期相比，今日中国基督教的时代处境已显然不同了。这就不能不思考一个问题：若要在现代中国得以生存发展，且要适应中国民族需要，基督教的“内部实力”又如何呢？这里所谓“内部实力”，用今天的话来说，就是指中国教会的自身建设问题。赵紫宸笔锋犀利地指出了两大现存问题：一是“人才”，近百年来，试问中国教会有何等何种人才崛起于士林？有何高才硕德堪为“教内外楷模”？新文化思潮出了一位胡适之，基督教是否有同等人才？若有的话，其号召力与影响力何如？西方传教士与教育家曾长期把持教会人材培育机权，他们似乎另有一种眼光，一边选用“贾贩走卒、庖丁书佣”来做牧师，一边则由教会学校造就政界精英，却唯独不曾训练出中国教会的思想与生活领袖。中国教会里少数几个可以宣教理、弄文字的人，大都未受过西方传教士或教会的赏识与栽培，而目前此类人数依然“置斗室而不满”。二是“组织”，中国教会形形色色的组织形式，皆为西方舶来，从神学思想、宣教方式、崇拜礼仪、教堂结构、诗歌著述等等，无不取自外洋。一旦洋钱绝，洋人归，洋式揭穿，究有何物，恐怕风流云散，瓦解冰消！

说到这里，赵紫宸回应“十年之问”：基督教在中国有何前途？在他看来，基督教在中国的命运，将主要有赖三件事：首先，对上帝的信仰，这是一切的根本，否则世上便没有基督教。然而，在这一点上，基督徒只有信仰而没有凭据，因为所谓“宗教”原是“一种豪迈英爽的人生赌博”[1]；若愿赌注，可以有所作

[1] 赵紫宸在此所言“宗教”原是“一种豪迈英爽的人生赌博”，并非其个人“戏言”或“比方”，而是显然借鉴了



为，可以通过“深刻的研究”而获得“纯精的学问”，为基督教信仰做出“中国化解释”。因而，从今以后，中国基督教须有“中国人自己创造的宗教哲学与人生哲学”。其次，宗教是“行”（求诸行），中国基督教若要生存发展，信众的行为必须较之平常人更加高洁隽永，若不能像佛教那样涌现一辈“舍身燃指的男女人才”，基督教在中国将没有存在价值。再次，基督教能否在中国发扬光大，还须有待于世界基督教的转向与进步，即在思想上须能攀登科学梯阶，在实践上须能为人类创造新文化。总之，中国基督教既已略知自身弱点，便应自当力事革新。[1]

三、撷英采华：昔非曲高和寡，今非老调重弹

基于前两部分尽可能“原汁原味的原著研读”，笔者试借两个成语寓意来展开两相穿梭的思想评论：一是，昔日赵紫宸的“中国化基督教”思考并非“曲高和寡”；二是，今日我们重新梳理与诠释其思考的问题意识、逻辑进路与时代意义，也绝非“老调重弹”。

历史人物的思想评论，不可或缺历史感。英国著名历史学家、历史哲学家柯林武德（Robin George Collingwood，1889-1943）有一句方法论名言：“一切历史都是思想史”。[2]在笔者看来，这一论断尤为贴切于典型人物的思想史研

关于宗教本质的意志论观点——“打赌说”，这种意志论观点的提出者与论证者，主要是法国著名数学家、物理学家、基督教哲学家帕斯卡尔（Blaise Pascal，1623-1662），美国著名实用主义哲学家、宗教心理学家詹姆斯（Willian James，1842-1910）。对此有兴趣的读者，可参见拙著《宗教学是什么》里“宗教与意志”一章，北京：北京大学出版社 2002 年版。

[1] 详见赵紫宸：《中国民族与基督教》，《赵紫宸文集》第三卷，第 640-641 页。

[2] 关于这一命题的具体内涵，详见[英]柯林伍德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，北京：中国社会

究，可启发我们从“思想者最为注重的问题意识”切入，探析其思想言论是否具有代表性、前卫性、深刻性乃至重要历史意义等。

如前所述，赵紫宸关于“中国化基督教”的思考，在问题意识上初始于：为什么基督教要与中国文化融会贯通？这一难题又主要是在“本色化教会运动”背景下提出来的。那么，何为“本色教会”？在赵紫宸发表其代表作《基督教与中国文化》的同一年，著名基督教史学家王治心也撰文指出：“从上述几位先生所说定义中，可以归纳出一点共同的意思来，就是：所谓本色教会者，即富有中国文化的素质，而适合于中国民族精神和心理的教会也。”这里所提“几位先生的定义”包括《基督教全国大会报告书》、刘廷芳、赵紫宸、诚静怡、周凤等的理解。同时值得一提的是，王治心所撰该文还附有“国学入门书目表”，按“经史子集”四部，从《论语》、《孟子》、《礼经》、《诗经》、《孝经》、《周易》等，一直列到《近思录》、《传习录》、《日知录》、《思问录》、《国故论衡》等，其总数不下百部。[1]

由此可见，赵紫宸所思考“为什么基督教要与中国文化融会贯通”，不可不谓当年中国基督教会本色化运动所不可回避的关键问题。如果再来比较一下同时期教内学者所发表的思想言论，则可以进一步肯定：赵紫宸就此问题所做的深入思考，显然并非一己之见或曲高和寡，而是不乏思想知音及其理论共鸣。例如，刘廷芳同年撰文指出，近五年来，基督教在中国所取得的一大进步可谓至关重要，这就是中国基督徒已有两方面的觉悟：其一，基督教是与我们中国民生与国势有密切关系的；其二，基督教必须在实际上祛除“洋教的彩色”。因

科学出版社 1986 年版。

[1] 详见王治心：《本色教会与本色著作》，原刊于《文社月刊》第一卷第六册，1926 年；现收入张西平、卓新平编：《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，北京：中国广播电视出版社 1999 年版，第 222-235 页。



此，“基督教须经过中国文化的洗礼，不是因为基督教没有中国文化不能成立，实在是因为我们个人不能脱离了文化而生存。”[1]再如，诚静怡来年撰文强调，“基督教会无论到什么地方对于一民族所有特殊的风俗，遗传，文化，及环境等之利用，确具有充分的适应力。这犹如我们对于衣服那样，可随时随地加以应有或弃置……这样看起来，基督教在中国，也必迟早变为中国的基督教。基督教因为具有这样的适应力，所以就成为世界宗教。”[2]又如，谢扶雅发表于 1926 年初的《本色教会问题与基督教在中国之前途》则显得更为激奋：“基督教汩没于西方帝国主义盔甲之下久矣。吾人方将液出而爬梳之，洗濯而整理之，以实现其庐山真面目，而深植于中华民族之土壤中……行乎勉哉，此殆我中华民族改造基督教之伟大使命欤！”[3]

以上相互印证的文献诠释表明，赵紫宸所思考的“中国化的基督教”不仅堪称“中国教会本色化运动的关键问题”，而且从根本上关乎“基督教在中国的前途问题”。据此我们可以进而理解，为什么赵紫宸时隔八年要再思“十年之问”，其论著且以鲜明的标题《中国民族与基督教》，将“中国民族”作为思考“基督教在中国有何前途”的语境前提。

这里有必要先对“中国民族”一词释义。据近现代史专家黄兴涛考释，最早使用“中国民族”和“中华民族”概念，并主张“中国各民族融合一体”的近现代思想家是梁启超（1873-1929）。早在戊戌变法期间，梁启超就萌发了“对外抵制外族侵略，对内实现族类团结”的中国民族意识。在 1901 年所作《中国史叙论》

[1] 详见刘廷芳：《为本色教会研究中华民族宗教经验的一个草案》，原刊于《真理与生命》第一卷第七期，1926 年；现收入《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 337-347 页。

[2] 诚静怡：《中国基督教的性质和状态》，原刊于《文社月刊》第二卷第七册，1927 年；现收入《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 269 页。

[3] 谢扶雅：《本色教会问题与基督教在中国之前途》，原刊于《文社月刊》第一卷第四册，1926 年；现收入《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 254-255 页。

里，梁启超多次固定使用"中国民族"一词；同年发表的《历史上中国民族之观察》里，则并列使用"中国民族"与"中华民族"两词。20 世纪初期，在中国各民族总体意义上使用"中国民族"一词，已被我国知识界普遍接受，这一具有时代标志性意义的新名词，乃是现代中华民族意识萌发在语言词汇上的最初反映。[1] 关于"现代中华民族意识"，亦即中华民族"现代国家意识"的形成背景，著名人类学家费孝通做出明确的解释："中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是几千年的历史过程中形成的"；这里所用的"中华民族"一词就是指"现在中国疆域里具有民族认同的十几亿人民"，它所包括的 56 个民族单位是"多元的"，中华民族是"一体的"；这里所讲的"中华民族"和"民族单位"，虽然都含有"民族"一词，但二者的层次不同，前者"中华民族"就是指"国家"。[2]

以上略显复杂的概念释义，可使我们充分感悟到，赵紫宸《中国民族与基督教》一文所饱含的中华民族国家意识及其再思"十年之问"的潜在用心。譬如，该文为什么要以"佛教中国化"与"中国化基督教"的比较视野，提出"求有三端"？为什么分析这"三求"时要把"求诸行"摆在首位，而不是按一般逻辑次序先提"求诸源"与"求诸文"？为什么要借此"三求"的比较分析，着重反省鸦片战争前后基督教传入的复杂历史背景及其不良社会影响？要而言之，这一连串试图推进"中国化基督教"思考的问题意识，旨在呼应"中国教会前途十年之问"所积淀已久的"中华民族观念暨现代国家意识"。

例如，早在发表于1927年的《今日教会思潮之趋势》一文里，张亦镜就快言快语：中国各地教会，从英国传来的，就带有英国色彩，德国传来的，就带

[1] 参见黄兴涛：《重塑中华——近代中国"中华民族"观念研究》，北京：北京师范大学出版社 2017 年版，第 60-65 页。

[2] 参见费孝通：《中华民族的多元一体格局》，首发于《北京大学学报》1989 年第 4 期。



有德国色彩，美国传来的，就带有美国色彩；甚至教堂门大书“大英国、大德国或大美国某会礼拜堂”，有什么较大的聚会，还扯起外国的旗子；信徒中无耻者，还自称“某国某教会教民”！中国的土地上建了某国教堂，就是某国的领土！中国的人民入了某国教会，就是某国百姓！中国教会提倡本色化，就是要“去除如此种种外国色彩而换上中国的颜色”。[1]再如，在同年发表的《中国基督教的性质和状态》一文中，诚静怡直言不讳：基督教传入中国，是跟着西方列强的军事胜利而俱来的，因为这时的中国在西方列强的武力压迫之下，不得不签订不平等条约，为西方商人开辟许多商埠，这些不平等条约里，包括特别保护西方教会传教的条款，西方各国传教士们就是趁此时机而把基督教福音传入中国内地的。与此同时，西方教会又把“宗派主义”输入到中国；而“宗派主义”本来是西方教会的历史产物，现在却导致中国教会团体各行其是、分道扬镳，但我们中国人对这些门户之见并没有多达兴趣。[2]又如，1935 年，也就是在赵紫宸发表《中国民族与基督教》的同一年，吴雷川一落笔就激情呐喊：

> 中华民族复兴！中华民族复兴！！中华民族复兴！！！在先时，只是稍有思想的人不期然而然的潜伏着这意识，现时却已发出急切的呼声，激荡全国了。不但一般知识阶级以此事相倡导，就连政府也公开的就此事唤起民众，认为治本的目标。所以现时凡是对于某种学说有所研究，或对于某种政策有所主张的人们，都要将他们所研究、所主张的提出来，贡献于这时代的国家和社会，他们都要竭尽各个人的心思才力，在这一桩绝大的工作上有份。且不问现时各个人的动机如何，将来各方面的收效如何，就

[1] 详见张亦镜：《今日教会思潮之趋势》，原刊于《中华基督教会年鉴》第九期，1927 年；现收入《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 364-365 页。

[2] 参见诚静怡：《中国基督教的性质和状态》，原刊于《文社月刊》第二卷第七册，1927 年；现收入《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 271、274 页。

凭着这风发云涌普遍的现象，已可说民族将要复兴的先兆。因此在这时候，在这地方的基督教，就不能不发生问题。这问题就是：基督教对于中华民族复兴能有什么贡献？[1]

以上引文是吴雷川所撰《基督教对于中华民族复兴能有什么贡献》的首段文字。这段开场白，可把今日读者引回到“九一八事变”之后、“一二九运动”前夕国人对抗日救亡、中华民族复兴的强烈关注。据此历史背景不难认识到，以赵紫宸、吴雷川、谢扶雅、诚静怡、刘廷芳、王治心等为代表的一批中国教会知识份子关于“十年之问”的思考，已不再限于“基督教本色化问题”，而是将“基督教在中国的前途”与国家存亡、中华民族复兴密切联系起来了。

历史人物的思想评论，也不可或缺现实感。诚如意大利著名的哲学家、历史学家克罗齐（Bendetto Croce，1866-1952）所言：“一切历史都是当代史”。[2]这句史学方法论名言，可令人深悟历史人物思想研究的意义何在？据前述原著梳理与诠释，赵紫宸作为倡导“中国化基督教”的思想先驱，其心路历程可在“历史与逻辑相统一”的意义上归结为：从“思考基督教与中国文化的融会贯通”进而“反省基督教与中国民族的命运关系”。就现今研究状况而言，这一心路历程暨逻辑进路显然具有思想史典型意义与当下性启迪价值，这就是基于“文化认同”来构筑“国家认同与社会认同”。正如中国教会著名学者陈泽民评价：在 20 世纪初到新中国建立的漫长而艰苦的半个世纪中，赵紫宸先生坚持基督教在中国传播必须走和中国传统文化相结合，和现实社会生活相适应的道路。他留下来的

[1] 吴雷川：《基督教对于中华民族复兴能有什么贡献》，原刊于《真理与生命》第九卷第二期，1935 年；现收入《本色之旅——20 世纪中国基督教文化学术论集》，第 62 页。

[2] 关于这一命题的具体内涵，详见[意]克罗齐：《历史学的理论与实际》，博任敢译，北京：商务印书馆 1982 年版。



丰富思想遗产，正是他作为“创建中国教会神学的先驱心声”。[1]最后，笔者还想交代一句，如同任何过往的思想家，赵紫宸关于“中国化基督教”的思考，无疑也有其特定的时代局限性；我们如今回顾其思想历程，不必苛求某些不足论点，而主要是为了从中撷英采华，获取启迪，继续探索。

[1] 同时参见陈泽民：“为赵紫宸文集题词并代序”，载燕京研究院编：《赵紫宸文集》，第一卷，北京：商务印书馆 2003 年版。

T. C. Chao's thoughts on "Sinicization of Christianity"

ZHANG Zhigang (Peking University)

Abstract: T. C. Chao (1888-1979), a famous Chinese Christian philosopher, theologian, educator, and literary scholar, is a pioneer in advocating the "Sinicization of Christianity. Although scholars at home and abroad have long paid attention to the thought of "Sinicization of Christianity" expounded by T. C. Chao, it has not been systematically studied. In this paper, we try to deepen one layer on the basis of previous researches, that is, to focus on the problematic consciousness of T. C. Chao's thought of "Sinicization of Christianity", to investigate the logical progression of his thought, and to discover the significance of his thought in the times.

Keywords: Western Christianity, Authentic Christianity, Chinese culture, Chinese nation, Sinicization of Christianity



一般论文

Articles

The Theme of Sabbath in the Bible: A Biblical Theology Approach

Donald Wang（Trinity International University, USA）

Abstract: The theme of Sabbath is an important area of overlooked research. This paper focuses on the theme of Sabbath. My thesis is that the theme of Sabbath develops, progresses, intensifies in the Old Testament, and how is ultimately fulfilled in Jesus Christ in the New Testament, especially in Matthew 11:28-30 and Hebrews 3-4.

Keywords: Sabbath, Creation, Redemption, Typology of Sabbath, Ultimate Rest

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0002

INTRODUCTION

In 1973, Walter C. Kaiser, Jr. in an article commented that only a few major articles in the journals and fewer graduate theses have been devoted to the concept of "God's Rest" in the last century. [1] One of the reasons why this theme of rest is overlooked is because it contains too many strands of possible inquiry, in an article Jon Laansma writes," In the OT the thematic treatment of the idea of rest consists of two main strands: the Sabbath rest (from routine labor) and the

[1] Walter C. Kaiser, Jr., "The Promise Theme and The Theology of Rest," *Bibliotheca Sacra* 130 (1973), 135.



promise of rest (from wandering/journeying or enemy threat) in the land of Canaan. These two strands are combined in two NT passages namely Matthew 11:28-30 and Hebrews 3-4."[1] The theme of Sabbath is an important area of overlooked research. This paper focuses on the theme of Sabbath. My thesis is that the theme of Sabbath develops, progresses, intensifies in the Old Testament, and how is ultimately fulfilled in Jesus Christ in the New Testament, especially in Matthew 11:28-30 and Hebrews 3-4.

GOD'S SABBATH IN GENESIS 2:1-3

Genesis 2:1-3 is the foundational passage for the theme of Sabbath: "…on the seventh day God finished his work that he had done, and he rested (וַיִּשְׁבֹּת) on the seventh day from all his work that he had done. So God blessed the seventh day and made it holy, because on it God rested (שָׁבַת) from all his work that he had done in creation."[2] The theme of Sabbath first appears in Genesis 2:1-3.Notably, in 1:26-31, God created human beings on the sixth day "And God saw everything that he had made, and behold, it was very good. And there was evening and there was morning, the sixth day" (1:31). God's Sabbath in Genesis 2:1-3 has to do with the creation and the seventh day. "his work that he had done" refers to previous six days creation(Genesis 1:3-31). But on the seventh day, God rested. God' rest refers to finishing all the creation and resting on the seventh day. Unlike previous works of creation, God "sanctified"(וַיְקַדֵּשׁ) the day, he declared that the day was specially devoted to him.[3]

[1] Jon Laansma, "Rest," ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000), 727.
[2] Unless otherwise noted, in this paper all scriptures references are from the English Standard Version (ESV)
[3] Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26* (Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1996), 179.

God's Sabbath rest on the seventh day indicates God's sovereignty over creation, and functions as exemplar for humanity. In all versions of Ancient Near Eastern creation myths, one common motif is divine rest; In these stories, after god's victory over his archfoe, the chaos monster, the creator deity builds himself a palace from which he rules the cosmos,[1] God's Sabbath rest in the seventh day means that God's resting is connected with God's ruling and sovereignty over creation. God's Sabbath is not because he grew tired or wearied, but because his function as exemplar for God created man who has the image of God (Genesis 1:26-27) [2].

THE SABBATH COMMANDMENT IN EXODUS 20:8-11 AND DEUTERONOMY 5:12-15

After the Fall (Genesis 3), Adam and Eve were expelled from the Garden of Eden. Their descendants suffered from the Fall and there was no rest for them (for example God's cursing of the ground for Adam's sake, in Genesis3:17). God revealed his redemption plan for human beings by choosing Abram, and birthing a nation named Israel out of Abram's seed (Genesis 12:13; 32:22-32). Later on God chose Moses (Exodus3) to deliver the Israelites from slavery in Egypt. God gave the Israelites the Ten Commandments (Exodus20:1-17; Deuteronomy 5:6-21). The Sabbath of Genesis2:1-3 is picked up with the fourth commandment in Exodus 20:8-11 and continues to be developed in Deuteronomy 5:12-15.[3]

---

[1] Bernard Frank Batto, *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition* (Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992), 78.

[2] Kenneth A. Strand, *The Sabbath in Scripture and History* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1982), 24.

[3] A. G. Shead, "Sabbath" ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester,



God's creation and the "six and seven" pattern becomes the foundation for Sabbath for Israelites and it's an imitation of God.[1] In Genesis2:1-3, emphasized is the "seventh day", and in Exodus 20:8-11, the phrase "the Sabbath day"(יוֹם הַשַּׁבָּת) appears at the start and the close of the commandment[2], Exodus 20:8-11 interprets Genesis 2:1-3 and highlights "the Sabbath day" with the significant alteration of "seventh" to "Sabbath" [3]. God commands the Israelites to remember the Sabbath day (Exodus 20:8), and explains what "remember the Sabbath day" means: it states that for six days you shall labor, and do all your work, but the seventh day is a Sabbath (שַׁבָּת) to the LORD your God. On it you shall not do any work, you, or your son, or your daughter, your male servant, or your female servant, or your livestock, or the sojourner who is within your gates. It continues to explain the reason for having a Sabbath day: For in six days the LORD made heaven and earth, the sea, and all that is in them, and rested (וַיָּנַח)[4] on the seventh day. Therefore the LORD blessed the Sabbath day and made it holy. God's Sabbath in Genesis 2:1-3 has the narrative function of concluding the creation account and is cited as the basis of Israel's Sabbath.[5]

THE SABBATH AS THE SIGN IN EXODUS 31:12-17

England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000), 746.

[1] A. G. Shead, "Sabbath" ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000), 746

[2] Ibid., 746.

[3] Ibid., 746.

[4] In Exodus 20:11, the Hebrew word for "and rested" isוַיָּנַח , and in Genesis 2:2, the Hebrew word is,וַיִּשְׁבֹּת Exodus 20:11 interprets Genesis 2:2 by using a different Hebrew word.

[5] John Laansma, "Rest," eds. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000), 729.

Another important Sabbath text shows it functions as a sign between God and Israelites in Exodus 31:12-17. God's deliverance of the Israelites out of the slavery of Egypt to be God's people to worship him, therefore, the Sabbath functions as a sign for the Israelites to have rest. The statement that the Sabbath "is a sign (אות) between me and you throughout your generations, that you may know that I, the Lord, sanctify you" (Exodus 31:13) is entirely new.[1] The context of Exodus 31:12-17 is that of instruction for keeping the Sabbath by following the directions of Yahweh (Exodus31:11) for the sanctuary and its services, both are part of the oral communication of Yahweh to Moses on Mount Sinai.[2] God establishment of covenant with Israelites, is recorded in Exodus 19:5-6, and the commandment for keeping the Sabbath is a sign—for a perpetual covenant (Exodus 31:16). Apparently the sign is connected with the covenant and the Sabbath functions as a sign of the covenant of Sinai. [3]

PSALM 95 IS THE PROGRESSION OF THE SABBATH IN EXODUS 20:8-11 AND DEUTERONOMY 5:12-15

Psalm 95 is a critical psalm for the development of the theme of Sabbath. It gives no indication of authorship[4], date or liturgical setting[5]. In this Psalm, the exhortation to worship and the reasons for worship parallel Psalm. 100 in moving through this sequence twice: exhortation (vv.1-2), reasons (vv.3-5); exhortation

[1] Kenneth A. Strand, *The Sabbath in Scripture and History* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1982), 34.

[2] Ibid., 33.

[3] Ibid., 36

[4] Psalms 95 is included in Hebrew hymnbook as an anonymous psalm, but in Hebrews 4:7, it is quoted as a psalm of David, see John Phillips, *Exploring Psalms: An Expository Commentary* Volume 2 (Grand Rapids, Mich.: Kregel Academic, 2001), 62.

[5] John Goldingay, *Psalms* V.3 (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 89.



(vv.1-2), reasons (v.7a-c).[1]

Psalm 95 marks the progression of the Sabbath in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15. Psalm 95:1 depicts God as a God of redemption by using the words the 'rock of our salvation' (לְצוּר יִשְׁעֵנוּ). Psalm 95:7-11 also describes God's redemption for Israelites. It echoes the redemption basis for keeping the Sabbath in Deuteronomy 5:12-15. Vv.2-6 describes that God is the maker of everything (the depths of the earth and the heights of the mountains are 'his', the sea is his, for he made it in vv.4-5; the LORD, our maker in v.6). These verses stress that God is a God over creation. It echoes the creation basis for keeping the Sabbath in Exodus 20:8-11. After the exhortations and reasons for worshiping God, v.7 stresses that "today if you hear his voice…". " today" and "listen to his voice " recalls Deuteronomy is important because this is where Moses repeatedly reminds Israel that "today" he is issuing commands to them (e.g. Deuteronomy4:40; 5:1) and that they need to "listen"(e.g. Deuteronomy4:1;5:1).[2] Psalm 95 is the progression of the theme of Sabbath and is the combination of Sabbath rest in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15, with the emphasis on "today", which is a key word in the book of Deuteronomy[3].

The psalm mentioned that "they shall not enter my rest", it means that even though eventually they entered the Promised Land, they still did not enter God's rest because of their rebellion and unbelief. This is the case from the time the psalmist speaks of "today". The psalm in v.8 warns "do not harden your hearts…", then the Psalm recalls the bad example of Israel in the wilderness, the story of Exodus. The Psalm's paranesis is set against the stark background of several

---

[1] John Goldingay, *Psalms* V.3 (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 88.

[2] Ibid., 95.

[3] "today " in Deuteronomy occurs no less than seventy four times, see David G. Firth & Philip S. Johnston, *Interpreting Deuteronomy: Issues and Approaches* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012), 178.

failures on Israel's part, especially those in Exodus 17 and Numbers 14.[1] In the Psalm, the psalmist describes "though they had seen my work", "your fathers put me to the test and put me to the proof" (v.9). They had seen what Yahweh had done for them, but they still did not want to submit themselves to him.[2] The psalmist in v.10 refers to the Israel in the wilderness. In Number 14, the people's sin was so severe that Yahweh threatened to destroy the entire nation, because of their unbelief and rebellion, all those who did not listen to Yahweh's voice (Number 14:22) would not enter the land.[3] Because of their rebellion, Yahweh loathes that generation for their hearts that go astray and they have not known Yahweh's ways (v.10). Because of Israel's rebellion and their hearts going astray, Yahweh swore in the wrath that "they shall not enter my rest (מְנוּחָתִי)" (v.11)

The Psalter in Psalm 95 uses the word "today" after the rebellion of Israelites in the wilderness, this indicates that even Joshua, who led the next generation into the land, did not give them this rest but that God had appointed a future time.[4]

THE SABBATH AS THE SIGN IN EZEKIEL 20:12 AND ISAIAH 58:13-14

The Sabbath as the sign in Exodus 31:12-17 is recalled in Ezekiel20:12, the identification of the Sabbath as a sign "between me and you" proves it to be a

[1] Daniel C. Timmer, *Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3 in Exegetical and Theological Perspective* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009), 99.

[2] Ibid., 96.

[3] Ibid., 99.

[4] D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), 207.



covenant sign between Yahweh, the covenant God and his chosen people Israel.[1] The context of Ezekiel 20:12 is that there is a strong condemnation of the profaning of Sabbath in the past (verses 13, 16, 21) and present (22:8; 23:38). By mentioning the Sabbath as a sign, the prophet depicts the evilness of the people at that time since they did not keep the Sabbath, or the covenant, which was the sign of the Sabbath.

In the exile, the Israelites expected a second Exodus, and the Sabbath as a sign of God's deliverance is recalled in Isaiah. The function of Sabbath is the sign of the covenant, for the returning community from exile. The priority is to restore the Sabbath, to keep it and having it becomes an important theme in Isaiah. One example is Isaiah 58:13-14, in which the prophet calls for three prohibitive injunctions: refusing to engage in one's business, not doing one's own ways and refraining from speaking idly on Sabbath. [2]Later on, Isaiah 58:13-14 played an important role in Pharisaic Judaism, the Talmud.[3]

Sabbath functions as a sign of covenant for Israelites, however, the Israelites could not keep the covenant and they broke the Sabbath and just like the new covenant in Jeremiah 31, there remains a Sabbath-rest for the people of God in the New Testament.

SABBATH IS FULFILLED IN JESUS CHRIST IN MATTHEW 11:28-30

In the New Testament, Matthew 11:28-30 and Hebrews 3-4 are the two

[1] Kenneth A. Strand, *The Sabbath in Scripture and History* (Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1982), 51.

[2] Ibid., 48

[3] Ibid., 47.

passages that focuses on the Sabbath. In Matthew 11:28-30 the rest motif is contained in a saying which is considered by most scholars to be a component of Matthew's wisdom Christology. [1] From the context of Matthew 11:28-30, in v.25ff, during the increasing conflict and rejection of Jesus' ministry, Jesus made the prayer and affirmation that "the Father sovereignly hides 'these things' (perhaps the eschatological significance of the miracles) from those who 'think themselves wise (σοφῶν) and clever (συνετῶν)' and reveals himself to the 'childlike'(νηπίοις). "[2]

Jesus affirmed the statement "come to me … and I will give you rest (κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς)" (Matthew 11:28), emphasized that he is the source for giving people rest. Matthew associates Jesus' promise of rest most directly with his Son of David christology under the influence of the OT rest tradition.[3]"Moreover, Matthew's placement of the rest saying just after an allusion to Isaiah 61(Matthew11:4-6), is phrased in terms of the sabbatical year of Jubilee and immediately before two Sabbath controversies (Matthew 12:1-14). This suggests that the idea of Sabbath rest was in his mind as well, thus he blends the two primary OT traditions relating to rest and connect them to the present and future work of the Messiah "[4] Jesus wanted to show that ultimate rest is salvation rest in him. As a result, ἀναπαύσω connotes a refreshing and a fulfillment, and thus anticipates messianic or eschatological blessing.[5]

[1] Jon Laansma, *'I Will Give You Rest': The 'Rest' Motif In The New Testament With Special Reference To Mt 11 And Heb 3-4* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 159.

[2] David L. Turner, *Matthew* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008), 302-303.

[3] John Laansma, "Rest," eds. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000), 730.

[4] Ibid., 730.

[5] Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (Dallas, Tex.: Word Books, 1993), 323.



THE TYPOLOGY OF SABBATH IS FULFILLED IN CHRIST IN HEBREWS 3:7-4:13

Hebrews 3:7-4:13 is a warning against apostasy in a book which alternates sophisticated theological exposition with paraenesis. [1]In Hebrews 3:7-19, the author of Hebrews mediates on Psalms 95:7-11, which recalls the narrative of Numbers 14, in which the rebellion of the Israelites at Kadesh was recorded.[2] The rebellion of Israelites led to the result that "'They shall not enter my rest (τὴν κατάπαυσίν μου)" (Hebrews 3:11).The author of Hebrews quotes Psalms 95:7 twice and it was stated in Hebrews 3:15, as in Psalms 95's time, that the Psalter warned the readers at that time: "today …do not do not harden your hearts as in the rebellion." For the readers of Hebrews, it also applied to the readers to not to harden their hearts "today". Because of their rebellion in the Numbers, they could not enter God's rest, if the readers of Hebrews continued to harden their hearts, they could not enter God's rest either. The lesson that Israelites learned was that they could not enter because of their disbelief (Hebrews 3:19). Additionally, in Hebrews 3, the author wanted to show that the readers of Hebrews can apply the "today" of Psalm 95:11 to the present situation of his readers(3:13-15) and the next section explains.[3]

Hebrews chapter 3 quotes Psalm 95 to show that the promise of rest still remains, the rest that remains is described as a Sabbath rest, and links to the Genesis2:2 citation in that whoever enters this rest cease from their works as an

[1] Jon Laansma, *'I Will Give You Rest': The 'Rest' Motif In The New Testament With Special Reference To Mt 11 And Heb 3-4* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 264.

[2] John Laansma, "Rest," eds. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology* (Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000), 731.

[3] D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), 212.

analogy with God's ceasing from his after the creation (Hebrews 4:10).[1] In Hebrews Chapter 4, the author utilized Genesis 2:2 as a foundation for entering the Sabbath rest. Genesis 2 and Psalm 95are juxtaposed in the argument.[2] Hebrews 4 connects Genesis 2 with God's Sabbath rest with the remainder rest as promised in Psalm 95 in order to testify that there remains a Sabbath rest (σαββατισμὸς) for God's people (Hebrews 4:9), the term σαββατισμὸς occurs only here in the New Testament, and it is deliberately substituted for κατάπαυσίς, because the author has connected κατάπαυσίς with God's rest on the seventh day and it was used for the Sabbath rest.[3]In this sense, the Sabbath in Genesis 2:1-3 and Psalm 95 functions as the type in the Old Testament, which is fulfilled in the antitype in Jesus Christ in the New Testament.

Hebrews 4:11-14 motivates the readers of it to make efforts to enter the rest (τὴν κατάπαυσιν)(4:11). It reminds readers that the word of God is living and active(4:12), which actually intends to show that God's promise of rest still works, and the rest is through our faith in Jesus Christ the high priest(4:14). The salvation rest that is in Jesus was fulfilled. It brought about a profound transformation of the Old Testament concept of Sabbath. This transformation is delineated out with regard to the day of literal rest in 4:9-10 the author indicates what is involved in the Sabbath rest the believers is to observe.[4]

THE ULTIMATE SABBATH REST IN REVELATION 21-22

[1] Ibid., 207.

[2] Jon Laansma, *'I Will Give You Rest': The 'Rest' Motif In The New Testament With Special Reference To Mt 11 And Heb 3-4* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997), 283.

[3] D. A. Carson, *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982), 213.

[4] Ibid., 214.



Hebrew 3-4 points out that through faith in Jesus Christ, those who believe in him, can enter the rest, but they are still living in a already but not yet world, the rest Christians has in Jesus points forward to the ultimate rest in the consummation of Revelation 21-22. In parallel with God's Sabbath rest from creation in Genesis2:1-3, the new creation in Revelation 21:5 states: I am making all things new, John portrayal of the complete fulfillment of Isaiah's new creation prophecies, [1]is the ultimate rest that we are looking forward to. In the new creation, God's ruling is demonstrated in his dwelling with his people in the new Jerusalem (Revelation21:1-4).

CONCLUSION

The theme of Sabbath develops from Genesis2:1-3 and, progresses in the Sabbath commandment for the Israelites in Exodus 20:8-11 and Deuteronomy 5:12-15. It is a sign for the covenant in Exodus 31:12-17, Ezekiel 20:12 and Isaiah 58:13-14 and intensifies in Psalm 95 in the Old Testament. Ultimately, it is fulfilled in Jesus Christ in the New Testament, especially in Matthew 11:28-30 and Hebrews 3-4. In tracing out the trajectory of Sabbath in both the Old Testament and the New Testament, one is provided with a whole picture of this biblical theme.

Many theologians think systematic theology is built on philosophical ideas and concepts, and it is a good way to understand the Bible, however, systematic theology has its own challenges and biblical theology is a good alternative for the

[1] G. K. Beale, *The Book of Revelation: a Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1999), 1052.

weakness of systematic theology. Biblical theology brings new consideration to systematic theology. In terms of the theme of the rest, systematic theology is not be able to trace out all the transformation and nuance from the Old Testament to the New Testament.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, T.D. and D.A. Carson and Graeme Goldsworthy and Brian S. Rosner, eds. *New Dictionary of Biblical Theology.* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

Batto, Bernard Frank. *Slaying the Dragon: Mythmaking in the Biblical Tradition*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1992.

Beale, G.K. *The Book of Revelation: a Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans. 1999.

Carson, D. A. *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical, Historical and Theological Investigation*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1982.

Dozeman, Thomas B. *Commentary on Exodus*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans: Publishing Company. 2009.

Firth , David G & Philip S. Johnston. *Interpreting Deuteronomy: Issues and Approaches* .Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012.

Goldingay, John. *Psalms V.3*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.

Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*. Dallas, Tex.: Word Books, 1993.

Kaiser, Jr., Walter C. "The Promise Theme and The Theology of Rest,"



Bibliotheca Sacra 130 (1973):135-50.

Laansma, J. C. “Rest.” In *New Dictionary of Biblical Theology*. Edited by T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner, D.A. Carson, and Graeme Goldsworthy, 727-732. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.

______. 'I Will Give You Rest': The 'Rest' Motif In *The New Testament With Special Reference To Mt 11 And Heb 3-4*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Mathews, Kenneth A. *Genesis 1-11:26*. Nashville, Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1996.

Phillips, John. *Exploring Psalms: An Expository Commentary Volume 2*. Grand Rapids, Mich.: Kregel Academic, 2001.

Shead, A. G. “Sabbath” ed. T. Desmond Alexander et al., *New Dictionary of Biblical Theology*. Leicester, England; Downers Grove, Ill: Inter-Varsity Press; InterVarsity Press, 2000.

Strand, Kenneth A. *The Sabbath in Scripture and History*. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1982.

Timmer, Daniel C. “Creation, Tabernacle, and Sabbath: The Sabbath Frame of Exodus 31:12-17; 35:1-3”, *in Exegetical and Theological Perspective*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Turner, David L. *Matthew*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.

二十世纪基督教政治神学论评

安希孟（山西大学）

摘要：本文属于基督教神学思想发展史的一个片段。政治神学可以追溯到斯多葛派。二十世纪施米特光复了政治神学。政治神学依然是欧洲的思潮。欧洲社会经历各种批判风潮而革新。二十世纪六十年代政治神学的主题再度引起重视。对政治领域的强调再次发挥影响力。现代政治神学对神学与政治关系模式提出新的看法。政治神学不同于迫使神学家和教牧人员“讲论政治”。现代政治神学更注重此岸，而不是对彼岸世界的遐想。具体多于抽象。公共多于私人。实践多于思辨。历史的具体多于形而上学。对苦难的思考多于对天国的沉思缅想。以往的政治神学认同现状，新的政治神学是批判的、实践的、革命的、反抗的、解放的、激进的、公共的神学。政治神学接受了马克思主义的本质的批判性、革命性、实践性、公共性。它们认真对待马克思的宗教批评。它也对教会机构和神学传统进行批判。“非私人化”也是所有政治神学家的纲领。莫尔特曼强调新、旧政治神学的分殊。古老的过时的政治神学叫政治宗教。宗教对世俗社会的“屈从”，就是以宗教为婢女的政治宗教。但另一方面，欧洲政治神学也缺少解放神学拿枪的神父那种实际社会后果。

关键词：政治、异化、社会、解放、希望、世俗、实践、批判、世界、未来
DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0003

每一种学术思潮和政治运动，都在各该时代发挥过历史影响，完成自己的历史使命，推动了社会改革，在历史上留下痕迹。基督教和马克思主义对话曾经是一个时代的政治社会关切。也许欧洲和拉美政治神学对于华语学术界更亲



切。政治神许是一个含括深广的概念。这是基督教思想史上已经翻过去的一页。亚非拉的概念、第三世界与发展中国家的概念是重合的。此文里的解放神学学、发展神学，应该属于这个范畴。我们都曾经耳熟能详的政治术语是剥削、压迫、世界、政治、革命、战争、和平、阶级斗争、反抗、反帝反殖、社会主义、共产主义、修正主义、机会主义。这些也曾经和基督教政治神学联系在一起。在回溯二十世纪基督教神学历程时，六十年代革命风潮与亚非垃解放斗争是绕不过去的坎。对资本主义的批判和对马克思主义的向往，是一个时代的风气。民族解放、国家独立、人民革命、国际共运论战、武装斗争、对资本主义的批判和对革命的向往，是那个时代的特征。异化理论、反帝反殖反霸、反抗剥削压迫、革命中心、世界领袖，曾经是人们热议的话题。解放神学、政治神学、民众神学、未来神学、革命神学，是绕不开的观念。这是批判的、公共的、实践的、向前看的神学。这容易使人想到马克思主义的本质是批判的、实践的、革命的、斗争的。解放神学、政治神学、黑人神学、民众神学、希望神学、绿色神学、环境神学，不一而足。政治神学不是肤浅的乐观主义，但绝不不是悲观主义。它不是颂扬战争，但绝不是和平主义和投降主义。

历史地看，政治神学可以追溯到古代希腊斯多葛派（Stoics），二十世纪，施米特（Car Schmitt， 1888-1985）复兴了政治神学。六十年代晚期政治神学再度成为热门话题。它是基督徒与马克思主义者对话的产物。它是批判的、实践的、公众的神学。麦茨（Johann Baptist Metz，1928- ）[1]、莫尔特曼（Jürgen Moltmann，1926-)是主角。它对教会和神学采取批判的态度。理论是为实践服务的。思想本身不是目的，而是为了行动。政治神学不同于政治宗教，也不同于解放神学：解放神学产生了实际社会效果。

政治神学的出发点是实际的经济、政治和社会实践以及与之相适应的意识

[1] J. B. 默茨(Johann Baptist Metz，1928-)，当代德国著名的天主教神学家,德国明斯特大学天主教基础神学教授。

形态，而不是规范的模式或乌托邦式幻想。政治神学不是在真空中、书斋里或或实验室产生的。“它不时地回到它为之服务的活生生的人们那里。”政治神学试图阐明社会集团、机构和运动以及各自的意识形态之间的相互作用。政治神学认为没有那一种单一的关于实在的模式或分析模式可以完全解释社会实践。政治神学进而认为，哲学家只不过以各种方式解释世界，而政治神学家的目的却是改造世界。这可以说是抱负不凡。

政治神学有不同的名称：“希望神学”、“革命神学”、“解放神学”、“造反神学”——今人反倒有些陌生。而就他们产生的社会背景而言，又可以冠以“黑人神学”、“非洲神学”、“反性别歧视神学”、“社会主义神学”、“发展神学”（和发展中国家有关）。这些名称不过是把“神学”这个名词加在各种表现形势、希望、失意、恐惧、愤懑的术语之前。政治神学要求摆脱多种多样的统治：经济统治（同剥削及贫困有关）、政治统治（同霸权与强权有关）、文化统治（同移植作用及身份有关）、心理统治（同异化及情感有关）。在上述这些领域中，解放的含义是各不相同的。上述这些争取解放的斗争有一个共同特征，即，都反抗现存事物秩序并试图改变现存秩序。马尔库塞（Herbert Marcuse，1898-1979）分析了革命运动的来龙去脉，而这些脉络是各种各样的，这些革命既存在于第三世界人民中（他们依赖工业化国家，这些工业化国家有的实行自由经济、有的实行中央集权的社会主义制度如苏联），也存在于富裕的或发展中社会的穷人或边缘成员中，也存在于这些社会的青年一代中（这些青年人自己虽然不是贫穷与剥削的直接牺牲品，但却对大规模生产、大规模消费、大规模通讯的冷酷前途感到灰心失望）。由于这些不同的起源，政治神学事实上是在两个地区产生的，在具有较强经济依赖性并且具有较发达的批判意识的国家里（特别是拉丁美洲）以及在具有相当高的经济实力但却缺乏社会凝聚力的国家里（如西德）。因而，政治神学产生的原因是：被剥削者的人们的苦难以及自认为处于社会边缘地带的人们的苦难。这两类人中，前者认为后者沉迷于奢华



之中，后者认为前者的雄心勃勃是他们的处境造成的。

一、世俗化与希望：两个出发点

二十世纪六十年代以后的政治神学有两个出发点：近代世俗化进程和面向未来的意识。世俗化就是赋予原来的宗教概念以世俗的意义，它表现为面向未来的世俗改革进步运动。世俗社会革命的精神同时也就是未来意识，即"希望"。这一政治神学受惠于希望神学多多。政治神学的这两个出发点，就是一而二、二而一的关系，"未来"这一概念的功能可以为对社会现状进行批评提供杠杆。

基督教新教在其四百多年的传统中提出两个神学概念，他们以此澄清其历史地位和政治参与。这两个概念就是路德（Martin Luther，1483-1546）的"两个国度"的理论和"基督的主权"的理论。这两个理论是德国教会在同国家社会主义独裁进行斗争时对国家态度的基本特征。根据"两个国度"的理论，信义宗（Lutheranism）对国家采取中立的立场。这在一九三五年的安斯巴赫教令（Ansbach Decree)中有案可稽。根据"基督的主权"的理论，"认主教会"（confessing church)采取抵抗立场，这反映在一九三四年巴门神学宣言（Barmen Theological Declaration)中。不仅如此，战后德国在政治、社会、伦理问题上的分歧也是由于这两个概念的差异造成的。

根据"两个国度"的理论，一切社会、政治伦理问题，如核军备、奥德河-尼斯河线（order-Niesse border，德国与波兰的边界线）、社会自由主义政府和东方集团的条约、堕胎问题、世界基督教会同种族主义进行斗争的纲领、支持发展中国家、私人财产的管理等问题，都不是神学所应当关心的。它们被推给"世俗王国"来讨论，要根据政治理由和便利来解决。而根据"基督的主权"的理论，这些问题应当放在基督统治下的忠实的门徒身份的含义范围内解决。

路德关于"两个国度"的理论产生于宗教改革时期。四百多年前的宗教改革

对教会与国家的关系及基督徒在这两个国度中如何生活产生了直接影响。而新的"基督的主权"（Sovereignty of Christ）理论产生了教会的抵抗运动，这一抵抗运动凭借福音的力量来处理同现代世俗国家和反基督的国家集权主义意识形态的关系。

战后德国认主教会受到企图恢复原有的教会与国家的关系的势力的压制。新的政治神学观念不满意在德国恢复过时状况的企图，政治神学一开始就对在现代条件下教会的社会和政治功能进行批判，并重新加以规定。在德国，这一神学是制定天主教和新教神学家共同参与的、同社会保持批判互动关系的神学的第一次尝试。政治神学因而就具有跨教派的特点，也具有普世的特点，因为这两大教会都面临同样的难题：他们的教义越来越同现代生活脱节，在他们的神学和教会传统中都找不到解决现时代困难的方案。

这种新的政治批判神学有两个出发点：

一、世俗化过程。世俗化还没有得到充分的神学答案或解释。政治神学接受了在世俗化过程中马克思主义对宗教的批判。众所周知，这种批判并不是对基督教神学和宗教信仰内容的批判，而只是一种功能性批判，批判宗教和教会的社会、政治、心理功能。它并不探究神学教义是真还是假。相反，教义要接受实践检验，以便了解它的效果是压迫人，还是解放人，是带来异化，还是带来人化。根据这—方法，实践成了真理的标准。这一标准不仅在马克思看来是正确的，而且在从康德（Immanuel Kant，1724-1804）到萨特*（Jean-Paul Sartre，1905-1980）*的哲学中都起过作用。它是现代精神的特点。根据这一标准，反思意识同实在的关系不再是直观的、思辨的，相反，它同实在的关系是操作性的、自我批判的。

这样一种神学因而就必须对它的内容和实践功能不断地加以批判的反思。—个致力于这种类型神学的教会，不能再抽象地讨论教会与政治的关系，似乎这两者互不相干，而只能拼凑在一起。相反，这样的教会对自已的政治存在和



实际社会功能应当具有批判意识。

政治神学不是一条新教义。相反，它希望唤起基督教神学的政治意识。有的神学意识到自己的政治功能，有的神学缺乏政治意识。但是从来没有脱离政治的神学。有的教会不愿意承认他们在社会中的政治立场。他们隐瞒、掩盖、伪装它，然后声称他们在政治上是“中立的”——事实上他们从来不中立。无论是在历史上，还是在上帝之国中，从来都没有脱离政治的教会。政治神学并非把政治关切作为神学的核心问题，而是把神学关切当作神学的核心问题。在神学的政治功能方面，它希望彻头彻尾地是基督教的。它不想使教会政治化，似乎可以在教堂大讲政治。它希望使教会政策基督教化，使基督徒的政治介入基督教化。它接受了现代人对宗教的批判，使信仰的正统学说向基督的门徒身份的正确实践（ortho -praxis)转化。

二、未来意识。如果我们仅仅从神学出发把近现代的历史著作是否定性的，谈论什么“近现代从传统中解放出来”、“神圣事物的世俗化”、“世界远离上帝”，则我们还不能真正认识近现代历史。现代意识就其起源而论，是对往昔和传统进行批判，因为它面向未来，试图使人类的生活面向历史的规划[1]。对往昔的现实的批判，是以过去和当前所包含的未来的可能性的名义进行的。对起源的批判服务于未来对传统和制度的批判，为新事物寻求自由。康德率先向宗教提出了现代性问题:“我可以希望什么？”随着这个问题的提出，关于超验性的经验从形而上学转向末世论。

中世纪神学强调“爱”的至上性，宗教改革神学强调“信”的优先性，现时代揭示了“望”的重要性。内在性不再被体验为不变不动的天空之下转瞬即逝的尘世，而是被看作开放的生活过程和尚未认识的未来的历史。

二百多年来，神学和教会都没有认识到未来的至上性，没有认识到现代人

[1] Johannes B. Metz. *Theology of the World*，trans. William Glen-Deepel.88ff. New York，Herder and Herder, 1969.

为希望的真理而进行的斗争。由于神学和教会遇到的是以批判教会的形式和以社会革命的形式出现的对未来的重视，所以，他们被迫作出招架的姿态，被动挨打、拙于应付，而同反革命的权力和保守的意识形态结盟。他们认为现时代的未来不过是敌视基督者的形象，它的希望不过是渎神者的灵魂。直到最近，神学们才懂得现时代的形势要求他们“解释心里的盼望”（彼前 3：15）“这一解释不能仅凭一篇讨论道德的论文从神学上来完成。这一解释要求全部基督教神学重新向末世论定向，从而使神学连同其《圣经》应许的历史与现代人对未来历史的兴趣一致起来。”[1]

卡尔·巴特 （Karl Barth，1886-1968）强调末世论。莫尔特曼深受巴特的影响，他带着这种烙印读了布洛赫（Ernst Bloch，1885—1977）的著作。他发现，布洛赫著作的哲学概念可以帮助他理解自己的意图。通过布洛赫，人道主义的马克思主义的传统影响了他。巴特的末世论倾向把上帝描绘成“在上者”（above)，而不是在未来。布洛赫是无神论者，而不是有神论者。这二者都是需要认真对付的。

新的政治神学因而强调：迄今为止被人以怀疑的眼光看待的末世论，应当成为基督教神学的基础和媒介。它把基督教神学规划为弥赛亚神学。政治神学在欧洲的根源就是“希望神学”。在“希望神学”中，“政治神学”这一术语并不引人注目，但其实质已初见端倪。几年之后，莫尔特曼开始宣布自己的神学也就是政治神学，并把它同麦茨的观点联系在一起。

这样，莫尔特曼就用末世论的政治神学取代了路德理论中关于“两个国度”的理论和“耶稣基督的主权”的理论的矛盾，成为继起的第三种理论。

世俗化与未来并非互不相干、彼此独立，而是紧密联系着的。当代世界的特点是，它特别关注那被称为“新颖”的东西。对未来的这一热情，影响到当代

[1] Jürgen Moltmann, *On Human Dignity*. Fortress Press. Philadelphia，1984, p.100.



社会政治和技术领域的革命。

现代人类只知道尚未存在（what has not yet been）的未来。换言之，这种新的情感是由克尔恺戈尔（Soren Kierkegaard，1813-1855）所说的“对可能事物的激情”（passion for the possible）决定的。同时，传统的力量逐渐削弱；旧事物很快过时；“黄金时代”不是在我们身后，而是在我们前方；它不是在梦中被记忆，而是以创造性方式被期待从未来得到。同过去的联系越来越具有纯粹美学的、浪漫主义的或古代的特征，或者，它依赖于纯粹历史兴趣，这一历史兴趣仅仅证实往昔已经过去，已被清除。这一现代意识同往昔的联系纯粹是历史性的，但同未来的联系却是存在主义的。它使人摆脱仅同起源有关的历史暴君的束缚，使人面向同终局有关的历史。

未来本质上是尚未存在、从未出现过的现实：本来意义上的“新”。同这样一种未来的联系不会纯粹是沉思的、回溯的，也不能停留在表象领域。因为表象和纯粹沉思指的是已经产生或仍存在的事物。同未来的关系是行动的关系，有关这一联系的理论是导致有效行动的。在这种对未来的态度中，人不再把他的世界体验为强加给他们命运，体验为环绕他的不可违反的自然，而是体验为借以建造自己新世界的采石场。他改造世界，把它改造成为他自己的历史活动的场所。世界取决于人及其技术活动，因而它是一个世俗化了的世界。被称为“世俗化”的过程和“未来的优先地位”彼此密切结合在一起。

现代意识和现代人对世界的认识中的“未来的至上性”在关于基督教信仰的流行的宗教概念中引发了持续的危机。“彼岸世界”（world beyond）和“上方的天堂”（heaven above us）似乎不仅仅是隐蔽的，而且已经消失。因为隐蔽的东西可能是强大有力而且同我们很接近。“我们上方的世界”渐渐地然而确实地来到了伸手可及的范围之内。它似乎落到我们的手中，可以由我们支配。我们在世界中不再可以直接发现“上帝的踪迹”（traces of God），而是发现人的踪迹（traces of man)及人的改造活动。我们在世界中碰到的是我们自己以及我们自

己的可能性。“天上的世界”的光辉似乎已暗淡。深深感动当代人的，不是对“天上的世界”的承诺，而是对未来的承诺;非宗教的和摆脱魔力的现代人向着未来开放。未来成为一种挑战，激励人走出自身。

今天，东方和西方的注重实效的世界观和人文主义都直接面向未来：比如马克思主义及其未来的无阶级社会，就是要通过人的活动来实现。他们所寻求的拯救——成功的和实现了的人性——不是要在“我们上方”发现，而是要在“我们前方”发现。近代的宗教批判，特别是马克思主义者的批判，可以归结为一个共同因素：基督教，以及一般说来，宗教，在面对现代情感中的“未来的至上性”时，感到无能为力，因此，这种新的情感常常声称是彻底清除宗教意识的工具。对超越性的关切被当作纯粹思辨性的而抛弃，并被对未来的实际态度所代替。

在这种情况下，基督教信仰如何解释自身？它如何解释它自己对希望的回答？它可以把这种形势看作是彻底排除神学意识吗？它可以把神学归结为是空洞而形式的悖论吗？它可以这样做，但必须有一个条件:信仰对神学中的末世论越来越变得无足轻重感到震惊，对神学遗忘未来感到不安。现代神学对信仰的历史性的思考仅仅强调过去同现在的关系，布尔特曼（Rudolf Karl Bultmann，1884-1976 年）及其以海德格尔（Martin Heidegger，1889-1976）为根据的存在主义神学就是一个榜样。所有对《新约》的存在主义解释，都被认为是对在当前作出决定的瞬间的这一历史信息的描述。

我们同未来的关系如何？被神学拆开的东西必须再次被结合在一起:未来与超越性在基督教信仰的《圣经》信息中是联系在一起的。只有这样，基督教信仰才能同这一新的意识对话。世界的世俗化的发展之所以可能，仅仅是因为世界是被放在末世论的应许的背景上来体验和解释的。在这一背景上，世界不是作为彻底的和不可违反的先定和谐而出现的，而是作为正在生成的实在（becoming reality）而出现的。它可以通过人的自由历史活动被改造为更加伟大的未来。通过人的自由对世界的抨击而对世界普遍加以改造，这正是我们所



说的“世俗化”过程的特点。

基督教信仰对历史世界的责任可以通过“创造性末世论”的观念从神学上加以确立，这意味着一种“政治神学”。

上世纪六十年代以后马克思主义与神学家的对话集中在“未来”问题上。神学家们认为基督徒与马克思主义者趋同的焦点是“未来”的意义。神学家诺瓦克（Michael Novak)认为，马克思主义哲学不是西方意义上的唯物主义（materialistic，实利主义、拜金主义），它盼望未来，在未来，人的想象、抉择和创造性劳动的能力将得到极大发展。这样一种未来可能从未出现，这样，马克思主义关于未来的概念就会是开放的，这种未来概念的作用就是为对现状的批判和改革提供杠杆。不间断的世俗改革！

1966 年，在奥地利，天主教与马克思主义者举行会谈。拉纳尔（karl Rahner，1904-1983）指出：“基督教是关于绝对未来的宗教。”基督教是末世论的，它反对把任何当前社会秩序说成是“尘埃落定”、“大局已定”。在历史之中，正义永远不可能彻底实现。基督教反对把现状或往昔当成偶像，因为它的救主是永远被期待的：“来了，我主耶稣！”基督教徒孜孜孜孜以求在地上建立上帝之国（世俗的未来），建立真理、自由与爱的王国。既然以这样一些价值为特征的国际社会尚未建立起来，那么，基督徒就不会满足于已取得的成就；朝圣之旅还没有结束，还有许多路程要走，不间断的教会改革。

二、对话：基督教与马克思主义

政治神学是基督教与马克思主义对话的结果。对话之所以可能，是由于双方都发生了一些尽人皆知的变化。在马克思主义方面，前苏共二十大。苏联入侵匈牙利引起许多共产主义者的反感，使得人们有可能把斯大林主义同马克思主义区别对待。人们认为，苏联所发生的事，同马克思主义根本不是一回事。

马克思早期著作的结论使人们有可能对马克思主义的本质和目标作出积极的、有深远意义的修正。1957 年，出现了由被开除的共产主义者及非共产主义者组成的“新左派”（New left）。在宗教问题上，新马克思主义不赞成把无神论当作争论的焦点，更倾向于要求基督徒坚持原始基督教的本来的革命因素。

在基督教方面，最重要的影响来自布拉格夸美纽斯神学院的赫洛马达卡（J.L.Hromadka）。早在 17 世纪，夸美纽斯就提倡建立国际和平法庭，实行普遍裁军。本着同样的精神，赫洛马达卡于 1958 年组织了基督教和平会议（Christian Peace Conference）。1961 年、1964 年和 1968 年又相继召开了全基督教和平大会（All-christian peace Assemblies），与会的不仅有基督教会的代表，也有来自东方、西方、第三世界的代表。1958-1959 年，德国福音学院学习联谊会的马克思主义委员会（Marxist Commission of the Study Fellowship of the Evangelical Academies）就对马克思主义表现出极大的兴趣。1967 年，在捷克斯洛伐克双方代表举行了会谈，这是罗马天主教转变态度的一个见证。这一转变从 1958 年教皇约翰二十三世的即位开始。这一转折是从对世界的批判与谴责转变为对世界的普遍开放以及对人自身的善性的企盼。1968 年，基督教会与马克思主义者在日内瓦又一次举行对话。这种对话既有世界性会议级别，也在某个国家内部非正式场合进行。在法国，双方回忆二战抵抗运动时期的合作经历，使对话在相互信任的气氛中进行。马克思主义与基督宗教之间的对话已有了很长历史。在欧洲上个世纪六十年代发生了共产党与天主教会的官方对话，两方派遣最高知识分子进行对话。伽罗蒂（Roger Garaudy，1913-）《从诅咒到对话:一个马克思主义者向大公会议说话》(1965 年)具有长远影响和很高价值。伽罗蒂为对话做出贡献。西班牙共产党总书记桑弟亚果·卡利洛主张，对共产主义者来说，否认上帝的存在，并不是最重要的。在意大利，陶利亚蒂（Palmiro Togliatti，1893—1964）在第七次党代会上号召同教会对话。在英国，最有趣的对话是六十年代末成立的天主教马克思主义者“斜面”小组（slant



group）。双方主要是从理论上交换观点，探讨不同的信仰体系。这种接触是建立在共同关切与共同行动的基础上的。解释世界的意见分歧被改造世界的共同努力所代替。对话双方并不强迫对方改变观点。马克思主义者面临的挑战是重新忧虑来自斯大林主义和戒备森严的共产主义的教条，这些教条造成虚假的意识，基督徒面临的挑战是摆脱文化君士坦丁主义（Cultural Constantinianism）[1]，把基督教的审判同中产阶级的论断区分开来。双方都在自己的传统中重新发现一些被遗忘的要素。他们发现，在对话中，自己的观点更成熟，更丰富，而各自的信念并没有被削弱。

由于基督教与马克思主义的对话，上世纪六十-七十年代，标志着基督教徒与马克思主义者具有共同关切的特征是"人化"（humanization）概念，即人化的（有人情味的，符合人性的，尊重人，关心人的）社会条件显然成了双方的当务之急。为了说明这种趋同性（convergence），拉赫曼(Jan Mili•Lochman)认为可以举出三个方面的例子：社会、历史与未来。 在《遇到马克思》(Encountering Marx) 中，他提出圣经思想是基督教和马克思主义的共同背景，他说："马克思主义精典著作中也常有圣经的痕迹，谁也不能质疑这一点，即使是卡尔•马克思和弗里德里希•恩格斯。"[2] 梯利希(Paul Tillich， 1886 1965) 也展示了马克思主义与基督教之间的亲和力。

马克思主义与基督徒关于人的观念都强调人是社会的生物，人不是一种抽象物，不是自满自足的孤立的生物。他生活在同别人的联系之中。他是社会性的存在。这是人存在根本条件。这也是他作为人的存在的界限。他必须同其他人结成事实上的联盟，而不仅仅局限于对个性的关怀。这就是在人格的与社会

[1] 由皇帝主持的基督教全体大会，是一种君士坦丁主义（Constantinianism）症状，即让世俗与异教统治者干涉教会生活、圣经及神学解释。4 世纪基督教主教对于异教皇帝君士坦丁表现的敬意，是基督教国度从使徒基督教退化为近于异教的罗马宗教过程中的最后一根稻草。

[2] Jan Mili Lochman, *Encountering Marx*, p.119.

的意义上的人的成全的方式。首先，与他人的联合意味着同穷人和被压迫者的团结，同衣衫褴褛的、忧心忡忡的人的团结，为建立一个公义的社会而努力。“这种联合的姿态，这种社会主义的推动力，把基督教和马克思主义者同其他强调个人潜在力的倾向区别开来。”[1]

“我们都严肃地把历史看作人的存在的重要内容。”[2]人不是一种抽象物，不是一般的、形而上学地预设的实体。他是历史的生物。他不是抽象的个人、不是拥有“现实存在”，相反，他存在于并且介入具体的历史条件和联系。生活在这种历史处境中，他不是纯粹的历史客体；他也是历史的主体和动力。历史是人承担责任的领域，历史是人处理自己事务的讲坛。

基督教与马克思主义思想都直接面向未来进行思考。人是“人在旅途”（home viator）。人在江湖，身不由己，总是在向着终点的路途上奔跑。他并没有被束缚在一成不变的既定现状上。相反，他情系未来。既得的成就对他远远不够用。他必须忧虑更伟大的正义的许诺。根据这种许诺，他不仅解释世界，而且改造世界。

这不是说，基督徒与马克思主义者之间没有分歧。根本的区别是上帝问题（question of God）。但这一差异并不构成二者之间不可逾越的鸿沟。今天，神学家们对这个问题相当谨慎，并不认为上帝概念真的构成基督教信仰的本质。马克思主义者也认为，无神论并不是成为马克思主义的首要条件。

基督同马克思主义者第二个分歧是关于恩典的超验性（transcendence）问题，但这同样不会妨碍二者的合作。说到上帝，那么，基督教所说的上帝，已不再是形而上学的上帝概念。这个概念同马克思主义的历史的、社会的、动态的趋向截然相反。在基督徒看来，这一形而上学概念是虚假的。拉赫曼说：“我

[1] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*, SCM Press, London and Harper and Row, NY, 1970, p.174.
[2] Ibid.



谈论的上帝不是哲学家的上帝，而是亚伯拉罕、以撒、雅各心中的上帝。”[1]因而这个上帝不是形而上学框架中的上帝，而是历史的上帝、社会的上帝、未来的上帝。这种超验性并不使人疏离、并不剥夺人的历史与社会的方面，它使人自由地面向历史、面向社会生活、面向未来。

说到恩典的超验性，基督徒认为，福音的核心是上帝道成肉身。若从理论上否认了上帝，那么人就有可能完全消融在自己的历史、社会、未来之中。他被束缚在内在性之中，囚禁在自己俗世工程之中。次终极（penultimate）对他成为终极（ultimate）。他的全部命运取决于既定成就。他同时既生活在胜利的幸福与亢奋的可能性之中，也生活在失败和罪恶所造成的苦恼和失望之中。

在这种情况下谈论恩典的超验性，可以说它就是人的存在的终极向度。超验指的是：人永远不会完全由于社会历史条件而处于穷途末路。他的未来比他的成就更伟大。他不仅仅是他自己。恩典指的是：我们的拯救同我们的努力的成败无关。我们既得成果不是最后成果。我们的罪及我们的死都不是最后的结局。这是基督教的上帝的新的超验性范式，即，政治神学的内容。

三、实践性与批判性：两个显著特征

六十年代以后的政治神学受到马克思主义的影响，因而具有以下几个特点：

首先，强调实践的观点，即认为神学不仅仅是理论思辨，不仅是一整套意识形态，它同时也与人们改革社会现状的实践有关，是行动的学问。荷兰天主教神学家施莱比克斯（Edward Schillebeeckx，1914—2009）说：“上帝之国的解释学主要是改造世界。”神学信仰不再被看作思维方式，而是被看作行为方式。政治神学家们反复引用马克思《费尔巴哈提纲》第十一条：“哲学家只是以不同

[1] Jan Milic Lochman, *Church in a Marxist Society*. SCM Press, London and Harper and Row, NY 1970, p.175.

的方式解释世界，而问题却在于改造世界。"[1]这是一种手脚眼耳并用的神学，要使所作、所为与所言、所信一致。

其次，政治神学家们接受了马克思主义关于经济基础决定上层建筑、人的社会存在决定人的意识的观点，肯定经济利益对神学的影响，肯定不同阶级有不同的上帝观念。也就是说，他们承认社会划分为不同的阶级，承认"异化"的理论，并明确宣告自己的神学是代表穷人、无权者和弱者的利益。他们反对现代社会带来的人的异化，并主张采取多种方式克服异化。对帝国主义强权政治的批判，对扼杀人性的大工业生产的揭露，提倡民主与社会主义相结合，反对牺牲人的政治自由、平等去强制推行经济发展战略，是这一神学的特色。

再次，神学家们接受了马克思主义对西方传统宗教的批判，并且因为西方传统神学面临极大危机，因而他们也不遗余力地对传统的基督教进行猛烈的批评。现代西方神学家由此区分了两种基督教：一种是康斯坦丁主义（Constantinism）亦即罗马帝国的基督教，一种是弗洛尔的约阿欣(Joachim of Fiore,1135–1202)的千禧年主义（Millennialism 或 chiliasm）[2]的基督教。政治神学家们认为应当发挥宗教对现实苦难抗议的作用。所谓上帝之死，是指专制主义的上帝，指作为形而学思考对象的上帝的死亡。新的上帝是有肤色的、具有性别和国籍的，是衣不蔽体的人们的上帝。麦茨指出：理论与实践的新型关系在政治神学的出现中是一个关键因素。他进而说：政治神学是批判

[1] 马克思 1883 年 3 月去世，安葬于英国伦敦郊区的海格特公墓。马克思墓碑上镌刻着马克思的名言："哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。"

[2] 约阿欣的基督教历史哲学是千禧年主义（chilisasm）(千年至福说)，又叫做约阿欣主义（Joachimism），认为将会出现一个新领袖，他将革新宗教，带来理想中未来的太平盛世（millenium），即基督再临人间的神圣一千年。千禧年主义相信将来会有一个黄金时代：全球和平来临，地球将变为天堂。人类将繁荣，大一统的时代来临以及"基督统治世界"。千禧年是人类倒数第二个世代，是世界末日来临前的最后一个世代。这种信念通常以《启示录》第 20 章 1-7 节为依据。 基督教的主体从未认可千禧年主义，但是从基督教初期就有许多信徒宣讲它。



的神学，“在批判的神学思维结构中是一个基本要素，它的动力是关于理论与实践关系的新概念，根据这一新概念，所有的神学本身都必须是“实践的，是面向行动的。”[1]

政治神学与传统神学之间的非连续性、决裂及其新异之处，主要在于它试图把理论与实践的辩证关系吸收到基督教思想中。当我们从德国政治神学转向其他类型的政治神学，即拉丁美洲解放神学时，更可以清楚地看到他们对马克思主义的继承，特别是对关于实践的优先地位的遗产的继承。

拉美神学敏锐地意识到，通过社会与政治行动来实践基督教真理，比任何理论命题或解释都重要。早期神学强调对先验的符合、经文、教义进行沉思性解释。政治神学同这一早期神学实行决裂，这一决裂也体现在拉美解放神学和其他两种神学即女性神学和黑人神学中。

当科恩（James Cone，1938 -）谈到黑人神学的来源及规范时，他称启示是“一个黑人事件，即，黑人为自己的解放所做的事。”[2]他认为黑人神学的源泉主要是：黑人的经验、黑人的历史、黑人的文化。“黑人神学拒绝这样一位上帝：他一点也不认同黑人社会的目标。如果上帝不站在我们身边，不反对白人，则他是谋杀者，我们最好杀死他。”[3]

正统观念（orthodoxy）把教义当作决定性的标准，并认为理论比实践优先。这种优先性只有通过确立实践的优先性才能被清除掉。从文艺复兴到存在主义的人本主义都用大写的“人”（Man）来提高人的地位。这是用抽象的原理来规避社会现实。“作为真正的知识对象的人的现实是集体的人——社会、阶级、民族或语言共同体，历史上代代相传的人。”[4]大写的人不是一个实体，而是精神偶像。政治神学必然是实践的与批判的，它既摆脱了正统教条理论的束缚，也

[1] Johann Baptist Metz,“Political Theology”, *An Encyclopaedia of Theology*,vol.5, 1970.
[2] James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*. New York. Lippincott, 1970, p.65.
[3] Ibid., pp.59-60.
[4] Fierro, *The Militant Gospel. A Critical Introduction to Political Theologies*, SCM Press, 1977, p.84.

摆脱了关于人或人的本性的（更不用说超自然的）抽象意识形态的影响。

政治神学并不意味着它是关于政治的神学（theology of politics），不是以政治为对象的神学思考。它不是与劳动神学（theology of work）、人间神学（theology of terrestrial realities）、历史神学（theology of history）、宗教神学（theology of religion）并列的另一种局部的神学。这些局部神学都属于传统神学发展史上的人文主义阶段，它们只是把基督教教义运用到形形色色的人类问题上。我们说的政治神学是一种新型神学，是以一种全新的方式实行神学，是影响到整个神学的新方法或方面（dimension）。它不是神学的一部分，而是从政治上对整个神学加以实行。

每一种神学都是通过某种文化要素加以传播的信仰。神学是信仰与信仰的文化母体中 的某些要素相互作用的产物。不同的神学是通过不同的文化要素来传播的，因而，每当用来传播神学的文化要素发生变革时，神学的连续性便中断。经院神学（Scholastic Theology）是借形而上学传播的，实证主义神学是借文本解经学和历史编纂学传播的。超验神学、存在主义神学和人格主义神学是借形形色色的现代人本主义传播的。政治神学是借政治传播的神学。它是借由政治实践阐发和表达的信仰。从经院神学到实证主义神学，其间没有一条径情直遂的路线。从实证主义神学到存在主义神学，其间也没有一条径情直遂的路线。同样，政治神学也不是先前神学的直线的延续。菲埃罗认为：政治神学“是一种独特神学，是新的、有独创性的神学，是和以前的神学的决裂。”[1]

使政治神学与以前的神学相区别并使之同基督教传统的延续性相对立的，是它接受了马克思主义关于批判的观点。马克思拒绝把理论看作脱离实践的观念。他不承认理论思维是对僵化对象的不带预先假定的、思辨性的认识。理论和实践相互依赖。理论活动与实践活动一样，是变化着的社会现实的产物。对理论和实践关系的这一新看法意味着抛弃传统的理解的哲学，并把传统哲学改

[1] Ibid., p.44.



造为一种批判，把它改造成为社会实践中的意识要素的批判性思维。新的批判观念在《费尔巴哈提纲》中表达得简明有力："客观真理是否可以被归结为人的思维的问题，这不是一个理论问题，而是一个实践问题。人必须证实真理，即他的思想的现实与力量、他的思想的此岸性。离开实践讨论思想的真实与否，这纯粹是一个经院哲学的问题。"[1]

政治神学家们认为马克思主义关于理论与实践相统一的观念是西方思想史上的转折点。它把自觉地依赖于社会实践的批判思维同先前全部的理论反思区别开来。把批判原则及其与社会实践的关系引入神学，使政治神学同以前的神学决裂了。正统观念因而变成了正确实践（ortho-praxis）。

批判的神学（Critical Theology）与科学的神学（Scientific Theology）不同。科学的神学把基督教传统看作真理与价值的所在，因而在方法论上，是历史的与解释学的。批判的神学认为：基督教传统与别的传统一样，不仅仅是真理和价值的源泉，而且也是鉴别谬误与虚假价值的工具。因而，必须接受意识形态的批判，也必须被批判地加以挪用（appropriated）。有些人认为，基督教的信仰是传统，也是批判，既有利于建设生活形式，也有利于颠覆生活形式。这些人认为，除了通常的历史与解释学神学外，还需要批判的神学。批判的神学当务之急是制定和发展关于社会与历史的批判理论，以便对当前形势作出因果解释；第二个任务是在基督教社会中促进和培育批判性的自我反思的过程。

四、马克思与布洛赫：两个理论来源

任何有价值的神学都应当对传统的主张提出质疑，而不是鹦鹉学舌般地亦步亦趋重复未经审查的传统。它也意味着神学中的道理与别的领域中的道理一

[1] 《马克思恩格斯选集》，第 1 卷，人民出版社，1972 年，第 16 页。

样是批判性的，在化解习惯的（然而并不恰当）思维方式方面起一种否定的作用。批判神学试图把基督教神学同西方文化中的批判传统联系在一起。这一传统可以追溯到启蒙运动，中经康德、费希特和黑格尔的批判哲学，直迄马克思的意识形态批判。在当代，它的代表是法兰克福学派的社会批判理论。麦茨所关心的正是政治神学与批判传统的联系。

罗马天主教神学家孔伽尔（Yves Congar, 1904-1995）把标准的神学科目称为"处理基督徒介入有利于建设人类世界的社会的与与政治的运动的更为广泛的神学项目的一个分支。"麦茨把神学的这个分支叫做"政治神学"。希望神学的著名倡导者麦茨和莫尔特曼，也是政治神学的创始人。同时，在政治神学的源头，还高高矗立着布洛赫甚至马克思本人的塑像。这是导致政治神学的方法论的背景材料。

政治神学的方法论要求一种分析的工具，以便讨论世界的社会进程。马克思主义便提供了一种强大的分析工具。马克思所反对的正是自己时代的基督教的那种非世俗的、非革命的、迷信的态度。马克思对基督教的兴趣来自他对人的关心。马克思根据费尔巴哈的观点，提出关于宗教异化的理论：人把自己的完善性投射到超自然的事物中，并把所有这些性质叫做"上帝"。这个过程使人同自身异化。马克思胜过费尔巴哈的地方，在于他断言，经济和社会的力量使人创造了宗教这类幻想。如果不把人从经济秩序中的异化原因的基础中解放出来，仅仅承认人在宗教中同自己的异化，是没有用的。他更进一步提出宗教压制那些意在社会变革的真正的革命运动。"宗教是人民的鸦片"，意味着宗教既是对非人的社会结构的抗议，也是社会的安全阀。如果没有这个安全阀，人民便会投身于革命的活动。在马克思看来，宗教总是设法为不公正的社会结构提供神圣的依据，并通过这一妥协捞到好处。但人的真正的作用是创造新的、自由的社会机构。

马克思认为人是历史的创造者，是他的世界的创造者。所有经济、政治、



社会的关系都是人的实践的产物。马克思反对蒲鲁东，认为，仅仅描述特定社会中的经济关系是不够的，还应当认识到人是如何创造出这些关系的。人应该对这个世界上某些使人不成其为人的方面负责；这种异化同时也包含了自由的未来的种子。

人的实践的动力，是人们不自觉地努力把自身从各种形式的使人失去人性的条件中解放出来。这就是"废除所有的异化"。这一观念以历史目的论为前提。"目的论"这一概念是马克思从黑格尔那里继承来的。1844 年马克思手稿中的人类学也主张，人如果与自己的同类相分离，将不能够作为自由的创造性的存在实现自我。每个单个个人的自由发展是一切人的自由发展的条件，社会联合即是人类的潜能的实现。

马克思的实践观念同时也是对包含异化并以异化为前提的社会的批判。人在建立一个对其创造者抱有压迫性的敌意的社会时，便使自己物质的和精神的活动同自己异化。马克思认为异化的人不是真正的人，只有他的劳动成为非异化劳动时，他才会真正成为人。当人的日常存在、人的实践作为实现了的创造自由完全显示其社会本质时，人才能成为他应当成为的样子。马克思认为，人的活动是为了创造一个克服了异化的世界。

单纯物质主义社会若无精神制衡，人就会成为魔鬼。基督教是精神的宗教、灵魂的修炼。片面经济刺激、物质膨胀，导致精神萎靡。圣经若不讲政治，就是撒旦教。圣经是批判现实政治。政活神学并不单纯追求获得物质富裕，而在于精神平等自由、社会和谐。它在乎灵魂自由飞扬。它不是追求物质革命、经济企划、技术创业，而是志在精神自由翱翔。

这种实践不是指人为地从外部建立一个理想的社会制度。它只能通过人自己的劳动和斗争来进行。人是他自己历史地创造出来的可能性总和，社会也是人的活动的历史性产物。马克思认为，人的活动直接创造了一个消除了异化的世界。他对历史和社会的评价不是"存在中心论"，也不是奥古斯丁的传统，不

是僵化的与非革命的。

基督教希望神学家之所以重新解释其遗产，这主要应当归功于马克思主义者布洛赫。布洛赫的主要的源泉是《圣经》，不过他把它彻底世俗化了。

六十年代，不仅在美国，而且在欧洲，都是民权运动的时代，是反主流文化与新左派时代，是学生激进分子时代。法兰克福学派（Frankfurt school），霍克海默、阿道尔诺、马尔库塞、本雅明，对德国青年学生都具有极大魅力。然而所有这些人都受到布洛赫的影响。六十年代初布洛赫是哲学舞台上的主角。

布洛赫阐明了两个基本的观念：一，人的希望的特点，二，彻底开放的未来的影响力。希望意味着可能性，它是未来的基础。未来是“还不存在”，是某种“还没有意识”的事物，某种“还没有产生”的事物。人生活在前意识的盼望之中并通过盼望创立新的社会。布洛赫认为这两个观念在耶稣的教训中是联系在一起的，因而他的教训同别的古代文明中的宗教是有区别的：新天国与新生活的运动。“耶稣的教导由于实质上是末世论的，因而同“现存时代”（existing aeon）最难以协调，因此它引起对纯粹的口惠（Lip Service）及教会和解的最大敏感。因为它是以辛勤劳作和肩负重担的人们的彻底解放的社会运动为开端的，因而对它而言，至关重要的是揭示对立而不是揭示柔顺或谐调。同时，它也使那些辛勤劳作和肩负重担的人们得到他们在至少四千年的受压迫的事实中从未发现的动力、价值观念和希望。”

布洛赫认为基督教是从古代神话中产生的一种宗教，它“不是僵化的和护教的神话，而是人类末世论的和以爆炸性的方式阐述的弥赛亚主义”（Messianism）。它应当是“完全的盼望，并且是爆炸式的盼望。”[1]弥赛亚盼望经由历史神学向历史哲学转化，为现代性意识提供直线时间观与进步主义。但是基督教必须抛弃其幻想，清除神圣的本质，此即对彻底开放的未来构成最大障碍的最高存在（Supreme Being）。上帝，最完善的存在（ens

[1] Ernst Bloch, *Man on His Own*, trans. E. B. Ashton, New York: Herder & Herder, 1970, p.152.



perfectissimum，完美的本体），以自己的存在限定了当前以及未来：“那里有世界的伟大主人，那里就不会给自由留下余地，甚至没有上帝儿女的自由。”[1]

正是圣经的末世论使布洛赫倍感兴奋。他把世俗化的天国看作解决宗教投射与迷信问题的方案。上帝被清除并被重新定义为“最高的乌托邦问题”：关于末日的问题。

上帝的位置并没有闲置。在宗教投射和关于完善的神话一度盘踞的领域里，布洛赫放上了自己的“还不存在”（not-yet）的概念，用宗教的术语来说，就是天国。然而这个天国与超验的、彼岸世界的神圣秩序不能等同。它存在于真正的可能性的世界：“我们将被拯救，天国将出现，对梦的内容的真切认识向人类灵魂证实梦的内容，与梦境形成相应的对照的是实在的领域，不论我们如何给它下定义——这不仅是可以想象的，即形式上是可能的，而且是完全必然的，同一切真正的迹象、证据、默许以及它的存在的前提都无关。”[2]

“还不存在”包含了开放的未来，既包含了混沌的可能性，也包含了天国，或者是虚空的威胁，或者是应许一切；或者是天堂，或者是地狱。撒旦，即恶魔（prince of Darkness），是看到恐惧、毁灭、罪恶和痛苦的宗教投射所在的神话。当这种宗教投射被化除神话色彩以后，人身上的“还不存在”的空间便使人在历史的未来中既看到魔鬼的可能性，也看到神圣的可能性。布洛赫把乌托邦空间问题即关于末日的问题看作人类中心论的而不是以神为中心的问题，看作内在于历史而非超越历史的问题。它们不讨论关于“高高在上者”（the Above）、“他者”（Other）、“奥秘”、或“不可言说的”事物。“还不存在”并不需要最后的一跃。它不是独立的超自然的存在领域。

布洛赫相信，天国的概念要以无神论为前提，因为它必须是某种可到手的事物，而不是基于愿望的真空：“如果没有无神论，天国就依然是弥赛亚式的前

[1] Ibid., p.161.

[2] Ibid., p.70.

方的空间……如果没有无神论，便没有弥赛亚主义的地盘。”[1]宗教徒应当创造出他们的真正盼望的本能驱策他们奔驰以赴的未来，而不是在天上寻找意志。天上的意志对布洛赫来说是子虚乌有。追求解放的弥赛亚主义深深潜藏于所有人的充满盼望的心中。“弥赛亚主义是世界的盐——也是天国的盐，不仅使世界不失去味道，而且也使所向往的天国不失去味道。”[2]希望的社会使命只有在一劳永逸地清除上帝的本质之后才能被理解。布洛赫认为宗教同激进的社会变革是抵触的，他的这一马克思主义信念是不容置疑的。

五、莫尔特曼与麦茨：两位代表

那些追随布洛赫的希望神学家们因布洛赫的主要著作《希望的原理》一书而出名。莫尔特曼是这一学派的第一个代言人。同布洛赫一样，他认为人是“希望”的存在，未来应该是开放的。他尤其相信圣经的末世论观点为理解真正的基督教提供了一把钥匙。莫尔特曼的圣经神学与所有柏拉图式的“存在中心论”（onto Cratic）模式及其变种相反。他的体系建立于变动的概念之上，而不是依据“存在”一词所意蕴的“永恒”的概念。莫尔特曼不同意布洛赫关于变化的理论要以无神论为前提。亚伯拉罕的上帝和耶稣基督的父亲的末世论的应许把天国同上帝本身联结在一起。上帝不是干预人的自由和万物借以获得其存在的世界的存在根基，上帝不在我们之上，也不在我们之中，而在我们的前方，隐藏在簇新的事物之中。上帝同希腊人关于永恒现在的成见毫无共同之处。他是“使人有盼望的上帝”。“亚畏，作为首先应许其到来和其国度并使它成为对未来企盼的上帝的名称，是以未来为其本质的上帝，是应许的上帝，是使当前面对未来

[1] Ernst Bloch, *Man on His Own*, New York:Herder and Herder, 1970, pp.161-162.

[2] Ibid., p.163.



的上帝。他的自由是即将到来的新事物的源泉。”[1]

莫尔特曼的贡献在于他接受了布洛赫对基督教神学的挑战。他试图使神学摆脱在希腊“永恒现在”或“永恒存在”的范畴内探求真理的做法。他提出末世论的信仰要求对世界进行改造：“它不关心时间之初所发生的事件或解释世界为什么存在，为什么它会是如此这般的。末世论是面向未来的，因而它的目的是改变世界而不是解释世界，是改造人的存在状态而非阐明它。这种面向世界的末世论态度更关心的是创造历史而不是解释自然。”[2]

在莫尔特曼的体系中，上帝进入公义和真理的天国的应许不断对现存世界的秩序发出挑战。希望神学导致对社会变革的承诺。莫尔特曼力劝基督徒进入政治领域，批评工业社会的弱点，将革命的希望精神注入社会。天国的应许刺激了基督教改造世界的使命。当前的历史结构并没有被神的运作加以圣化。和布洛赫一样，莫尔特曼认为世界历史是朝着拯救和毁灭同时开放的过程。但是，莫尔特曼认为，即将到来的上帝之国同耶稣的复活与再来一样，是必然的事情，是超越任何现世可能性的现实。它的到来和存在决不依赖于人的努力。

当莫尔特曼说末世论的信仰的目的是“改造世界而非解释世界”时，他是引述而不是间接谈及马克思关于费尔巴哈的第十一条论纲。在马克思那里，哲学的目的是改造世界；在莫尔特曼看来，这一任务是要求末世论的信仰来承担。麦茨则至少是把这一负担的一部分放在政治神学中。

麦茨以同样的末世论为基础来建构政治神学。他也认为希望是基本的神学范畴。但他猛烈抨击当代神学的私人性质，主张战斗的行动是通向未来新事物的唯一途径。“同这一未来的联系不应该是纯粹思辨性的，不能停留在陈述的状态，因为陈述和纯粹沉思适用于那些已经发生和现存的事情。相反，同未来的

[1] Jürgen Moltmann, T*heology of Hope*, New York: Harper and Row, 1967, p.30.

[2] *The Category of the New in Theology*. New York: Sheed and Word, 1968.p.12.

联系是操作性的联系，关于这种联系的理论是指向有效行动的。”[1]麦茨希图在其新型政治神学中把理论与实践结合在一起。我们不能借助表象的观念，而只有通过行动到达未来。理论永远只能在行动中得到实现。基督教的希望是一种使基督徒得到在这个世界上“为别人而活着”的力量的动力。和莫尔特曼一样，麦茨确认上帝的未来是超越人的计划、工作和事业的。然而，它的“新奇性同起初驱策我们进行探求的应许及我们向着未来的创造性的与主动的冲动是一致的。”[2]

麦茨把政治神学确定为“试图成为对当代神学进行批判性纠正，因为当代神学表现出过度的隐私化倾向（把宗教信仰看作个人隐私）……以及根据当前社会的具体条件阐明末世论的信息的建设性努力”。[3]根据麦茨的观点，政治神学抵制存在主义和人格主义哲学对当代圣经解释和神学所产生的强大的隐私化影响。圣经的末世论应许——和平、公义、和解——不应该是个人的。它们是从上帝之国的生活中产生的社会价值。当政治神学“根据当前社会的条件阐明末世论信息”的时候，它起着一种批判的功能。它运用天国的标准的价值来审判当代社会。

麦茨声称，教会的主要任务是参与政治神学，因为教会是社会中的一个机构，其主要功能是用语言和行动批判世界上使人不成其为人的内容。一切阶级、团体、社会、民族、机构都要服从末世论的先决条件——没有什么被造之物是永恒的。以末世论的愿景为指导，教会便可以发挥批判的、解放的功能。有了末世论的意识，教会只要愿意接受同样的前提条件（即承认基督教的机构同它所宣布的上帝之国相比，也是临时性的存在），它便有权审判其他机构。

对麦茨来说，种族主义、战争、对穷人的压迫等，同上帝之国的标准应许是截然对立的。社会的批判理论起源于在一个异化世界中的操作性的、创造性

[1] “Created Hope” in *New Theology*, No.5, New York, Macmillan, 1968.p.131.

[2] Ibid.

[3] Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, New York. Herder and Herder, 1969, p.109.



的和战斗性的工作。真理必须"实行"。虽然未来总是被笼罩在神秘之中，虽然对于未来会给我们带来什么的问题，基督教的希望并没有把握，但我们必须对未来担负起创造性的责任。

六、比较：政治神学与解放神学

上世纪六十年代中期有一些重大事件标志着神学从正统学说向政治关怀转折。

一九六五年第二次梵蒂冈大公会议（Second Vatican Council）结束，为天主教"后大公会议时代"（post-conciliar era）扫清道路。一九六七年七月日内瓦公开了新教由世界基督教联合会（World Council of Churches）组织的"教会与社会世界会议"坚持教会介入激进的社会行动。这次大会促进了神学思想与社会行动的结合。

一九六六年三月，麦茨在芝加哥举行的学术讨论会上第一次提出"政治神学"概念[1]。一九六七年在加拿大多伦多举行的"教会更新神学代表大会"（Congress on the Theology of the Renewal of the Church）上麦茨宣读的论文更详细地阐述了自己的观点。[2]

一九六四年莫尔特曼的《希望神学》（Theology of Hope）出版。他在此后的著作中借助十字架神学把希望神学运用到政治神学中。但这仍是他原初意图的逻辑延伸，以至米克斯（Douglars Meeks）认为，政治神学是希望神学的核心[3]。莫尔特曼与麦茨可视为政治神学的两个代表，并在根本目标一致的基础上通力合作。一九六五年，考克斯（Harvey Cox， 1929—），哈佛神学院教

[1] Burker T. Patrick ed., *The World in History*. *The St.Xavier Symposium*. New York. Sheed & Word, pp. 81-97.

[2] Shook L. K. ed., *Theology of Renewal: Proceedings of the Congress on the Theology of the Renewal*, Herder and Herder, Montoreal, Canada, 1968 .

[3] Meeks M. Donglars, *Origins of the Theology of Hope*, Philadelphia; Forkes，1974, p.129.

授，出版《世俗之城》（Secular City）。一九六八年在哥伦比亚召开了著名的麦德林大会（Medellin Conference）即第二次拉丁美洲主教大会（CELAM II）。大会促进了解放神学的诞生。解放神学的代表人物是：古铁雷斯（G. Gutierrez, 1928- ）、塞贡多（Sequndo）、阿斯曼（Assman）、阿尔夫斯（Alves）。秘鲁解放神学的领导人古铁雷斯在麦德林主教会议之后出版《解放神学》，广受瞩目。

一般说来，可以把解放神学包含到政治神学这个名称之下，但二者又有所不同。其差异主要在于对信仰与实践、宗教与社会关系的看法。

对世俗化（secularization）的认识。德国人认为，现代世界摆脱了宗教监护而变得世俗化。因而上帝不在场（absence of God）的意识渗透到现代文化中。德国政治神学对此现代性给予肯定性解释，欢迎现代性带来的自由及多元化，认为它要求我们重新思考对超验的体验。尽管如此，政治神学还是反对信仰的私人化（rivatization of faith），即，反对把信仰放逐到私人的、单个人的领域。世俗神学又推动了把信仰从公共生活中排除出去的趋势。相反，拉丁美洲神学家认为德国神学家不应当把西欧特殊文化背景看成具有普遍性。拉丁美洲并不存在把宗教从公共生活中驱逐出去的问题。教会并没有脱离文化与政治，而是密切关注社会，只是过分支持现存政府。世俗化正在逼近拉丁美洲，但它的历史展现与欧洲不同。它不是指上帝的不在或死亡，而是指对人类自我理解的改造，使人们认识到自我是有创造力的主体或历史动力。教会与神学面临的问题不是使信仰非私人化（deprivatize faith），而是使教会重新参与社会，即在社会与文化中利用其已有的地位站在彻底的社会变革一边。

德国政治神学作为对流行的存在主义与人格主义神学的批判而出现。存在主义与人格主义强调个人的决定与私人性的、远离政治的我你（I-Thou）关系。政治神学的主要批判任务就是消除信仰与神学的私人化。拉美解放神学的出发点则不同，它主要批判发展主义（Developmentalism）及其欧洲伙伴天主教自



由主义。发展主义指的是在现存结构之内求得社会进步，而不改变现存结构。发展主义起初是指过分强调经济发展与工业增长，后来也指文化与社会进步。发展主义不触动现存政治体制与经济结构及其不公。解放神学试图为同现状的彻底决裂以及建立新的社会秩序提供基督教根据。

德国政治神学主要是一种新解释学。换言之，它主要关心在现代社会的背景下解释基督教信息的原则与方法，其目的在于说明理论与实践的关系对神学有什么含义。它所讨论的问题大多数是关于基督教信仰与社会行为的普遍的、根本性的问题。麦茨本人对基督教的教训的主要观念并没有作出新的政治解释。而且，他和莫尔特曼对具体的基督教内容所作的解释，离实践还有一段距离。欧洲的政治神学把自己看作是关于新实践（New praxis）的理论（theory）。它所说的一切，不是直接，而是间接地与行为联系在一起，并以政治伦理为中介。拉美解放神学则相反，它主要关心的是对基督教的信仰象征作出解释，以便证明它们是解放的信息。只是在塞贡多的《神学的解放》一书出版之后，他们才开始注意方法问题。拉美神学家比德国神学家更希望在基督教信仰与政治行为之间建立直接的关系。

七、历史考察：政治神学与政治宗教

政治神学古已有之。它的根源深深存在于中东文明之中，在那里，宗教对稳定政治的与社会的结构起着重要作用。君主被认为是神圣人物，他拥有认识上帝统治宇宙的不变真理的天赋特权。由于他，稳定与和谐以及不变的社会秩序才得到保证。宗教通过神圣的仪式来保证君主的政治的国度绵延不绝。举行宗教仪式是为了保护人同自然的永恒不变的和谐关系。任何变化都有使社会退回到原初混乱状态的危险。范·留文（Van Leeuwen）揭示出在近东和远东的每

一种文明中，宗教与政治事实上都是结合在一起的，只是它们存在着表面的外在的差别。

希腊社会也运用这一宇宙概念，但附加了一些哲学诡辩。公元前四世纪末，柏拉图就为希腊社会设计了一个模型，它把哲学和宗教政治结合到一个稳定的世界概念中。既然世界是有限的，既然其中的一切都是暂时性的，那么，社会就应当加入到一个永久的、无限的、不变的实在的源泉之中，以维持自身的存在。世界灵魂，或者存在，具有神圣的特点，它把这种永恒、统一和至善赋予宇宙。古代社会对四季的崇拜同希腊的，后来又同罗马的社会制度中的皇帝崇拜结合起来。存在的统一，通过皇帝，在政治秩序中得到保存。

在柏拉图的概念之后，亚里士多德的“存在中心论”（on-to crat）的模式，被有意或无意地运用了许多个世纪。它在君士坦丁时代牢牢地支配着基督教西方。奥利金以希腊哲学的上帝观念——最高存在（Supreme Being）为基督教的新的“君权神授论”奠定了基础。从希腊哲学存在的概念发展到基督教神学最高存在的概念，带有政治意义。皇帝据有通向最高存在的捷径，保护基督教帝国的神圣秩序，这个帝国的统一不可避免地同宗教的一致联系在一起。异端是在王国内公开反叛真理、秩序与和谐。几个世纪以前，柏拉图在其《法律篇》中曾就无神论者发表过同样的意见。存在中心论在当时社会的诸多领域内仍旧残留着，例如：国立教会的僧侣特权、教会“诸侯”、国家教会，以及作为对稳定的政治制度的批准的宗教。

存在中心论的社会理论并没有像它所期望的那样长久。圣奥古斯丁（Saint Aurelius Augustinus，354－430）提出了另外一种关于社会与教会的观点。根据他在《上帝之城》一书中的概念，耶稣基督进入世界，彻底地重新安排了全部历史。在基督身上，人类得到救赎，得到完成，被带到完善至极的境界，因而历史中所发生的事没有一件不曾在基督身上发生过。对个人说来，他所能做的就是在信仰中承认基督，并在其个人的历史中重新体验他的生命。这样，人



可以同时既存在于地上之城，也存在于天国之城。奥古斯丁学说的焦点是基督，而与以前强调最高存在不同。奥古斯丁的兴趣在于以各种形式解释世界的不稳定的状态（特别是 410 年阿拉利克攻陷罗马城）。既然地上的存在秩序与天国的存在秩序不可调和，则它们之间的张力就总是给有罪而堕落的世界上的信徒们带来麻烦。单个的人可以通过与天国共命运的方式从俗世社会的败坏中得到拯救——天国存在于人们的心灵和灵魂的世界中。但地上之城的历史将永远不会改善。教会的任务是把福音传播给所有的人，以便大家都有机会通过洗礼进入天国之城，并在世界结束之时得到拯救。

与早期基督教神学家相反，奥古斯丁不是强调"通过既定生活秩序存在于世界上的上帝"，而是强调"信徒通过信仰接受的基督"。他的理论包含了一个根本不同的本体论，其中，个人被特殊化成为世界的中心，人的信仰即主观性，超越于世界之上。这就是一种新的形而上学和另一种关于上帝与教会的概念的种子。这一理论在政治秩序中的实际效果就是摧毁了变化的可能性。如果只有天国的事物是重要的，则一切变化都是无效的，也是不必要的。历史的进程因而就从人的有目的活动中被取消了。只有历史的最终的结局才与信徒有关，那是他从社会的非正义中得到解脱的时刻。

奥古斯丁的传统被路德所接受，被纳入他的两个王国——即世俗王国与精神王国互相分离的理论中。路德派的教义一般认为属灵的王国是服从于基督统治的，而世界却属于一个孤立的历史，只间接同基督有关。这种两个王国的理论的现代变种把一切社会和民族都放在基督的支配之下。但是，即使这样一种态度也没有为世俗秩序中的社会变革作好准备。直到近代，基督教神学仍在关于社会的"存在中心论"观点与以两个王国的教义为基础的理论之间摇摆。历史上，一些零散的宗派主义的"地下基督徒"是例外，他们的主要兴趣是世俗的，现世的。

因此，政治神学在历史上是古已有之的，那就是使民族国家和君主权力神

圣化，政府的政策被赋予神学意义。另一种政治神学是被称为“异端”的平民宗教运动。同时，基督教中不乏从现实世界隐遁的思想。

八、 结语：宗教与社会

60 年代以来的神学是注重政治实践的。考科斯在《世俗之城》中提出，上帝通过急剧的社会变革起作用，关于社会变革的神学将作为教会学的出发点。世俗之城和技术政治社会的人只能以政治的方式谈论上帝。

现代政治神学把基督教信息同具体的社会形式等量齐观，在某种意义上，它与古代社会把宗教与政治融为一体没有什么两样。不同的是，它使宗教同代表社会变革力量的左翼政治而不是同支持既定秩序的右翼政治结合在一起。

众所周知，政治神学这一术语由于其历史渊源，容易使人想到把宗教用于政治的目的。“政治神学”这一术语可追溯到古罗马政治家瓦罗（Varo，前 116-前 27）。瓦罗把神学划分为神话神学、自然神学与政治神学。政治神学意味着国家官方的与公民的宗教。由于罗马皇帝皈依了基督教，基督教便成了罗马帝国官方的与公民的宗教。既然统治阶级把被压迫者的宗教从政治上接受过来，一部基督教的历史便一直是宗教与政治不断混和的历史。这一趋势经过中世纪一直延续到宗教改革以及绝对君主制度，并以形形色色王政复辟思想表现出来。本世纪麦茨以前“政治神学”这一用语一直是不光彩的。德国律师兼政治理论家施米特（Carl Schmitt，1888-1985,后来作了纳粹帝国知识顾问）在《政治神学》（1922）一书中提出了政治神学。他的政治神学意味着运用神学范畴使政治决策以及政治体制合法化。他认为现代主要的政治观念不过是对重要的神学论题的置换。

麦茨从开始制定其新的政治神学时，就表明了他已认识到这一术语的模棱两可性，认识到这一术语历史地负载的误导含义。他也曾经想到别的名称，如



“公众神学”（public theology），“批判神学”（Critical theology）。但他相信，政治神学这样一个引起争议的术语更能促使人们面对所面临的问题。同时他又坚持他的新政治神学与旧式政治神学根本不同。莫尔特曼也同样从神学上对政治宗教作了批判。

那么，新旧政治神学的区别何在呢？旧的政治神学是对政治加以神圣化，新的政治神学则是对神学的世俗化。旧的政治神学是合法化的政治，宗教为政治服务。宗教的符号，宗教的权威是某一特殊政治秩序的辩护者与支持者；新的政治神学则认为，就宗教信仰是通过政治与社会的行动得到弘扬发生效力而言，政治是为宗教服务的。信仰通过政治得以传播，并不意味着神化政治。当系统的宗教信仰被用于政治目的的时候，政治便被神化了；而当政治活动成为实现与表达宗教的媒体时，政治活动仍具有政治的连贯性。而且，政治对信仰的媒介作用，并不会使任何特殊政治秩序与政治类型具有独一无二的或永恒的地位。以信仰为其文化母体的政治仍旧是暂时性的、易变的。政治在新政治神学中所起的媒介作用，并不会使政治变得神圣，而是使宗教变得世俗，因为宗教是以日常生活中的符号与行动，而不是以孤立的宗教领域的符号与象征来表达的。

从欧洲历史上看，政治与宗教经常不可分割地联系在一起，因而把政治从宗教中剔除出去曾经是一个创举。但进一步仔细考察，则应当说，只有某些形式的政治应当排除在宗教之外。从历史上看，右翼的政治是保守的，它维护现有秩序，使它免遭敌人的进攻。政治上的右派无须公开的理论来为自己的立场辩护。辩护的义务总是留给左翼，即那些赞成变革的人。基督教教会的历史大部分是同政治上右翼结盟的。君士坦丁的立场是，教会不仅对秩序，而且对现有秩序的基础负有责任。

这一看法直到近代才受到挑战。保守的政治理论同宗教的结合似乎是自然而然的。如果我们承认宗教在历史上受到保守的政治思想的影响，那么，就应

当赞成将政治排除在宗教以外。

基督教社会主义之父莫里斯（F.D.Maurice，1805-1872）说，君主是基督的神圣王位的镜子和见证。贵族政体的意义在于它揭示了心灵的仁慈是人对其动物般卑躬屈膝的本性的支配力量。既然这种仁慈是基督的礼物，君主政体就是基督的神圣的仁慈的证明，基督神圣人性的特点是为穷苦兄弟作自我牺牲。君主和贵族都属于神圣秩序。清除君主与贵族而建立民主政体——莫里斯总是认为它是刚愎自用的政府——因而就等于否认上帝及其所设立的宇宙，使人不能为上帝给人类制定的万古不变的法律作见证[1]。莫里斯并非为维护现状和反对宪章运动提供神学辩护，恰恰相反，他宣称他的神学是建立在圣经启示的真理和基督教圣传基础上的。因而，主张政治与宗教相分离的人，便是基于保守的政治主张已经渗透到神学中这一事实。

政治与宗教相分离的另一面，是把宗教从政治中剔除出去，历史上不乏宗教或宗教领袖干预政治的臭名昭著的例子。世纪初，教皇作为欧洲许多君主之一出现。的确，他没有强大的军队，但他拥有强大的武器。他可以利用宗教的法令达到政治目的。“在英诺森三世时，教皇世俗权力达到顶点”。六十年代，古巴教会曾经把古巴革命是否具有共产主义的性质当作唯一值得评判的问题。这时，天主教僧侣在冷战中与西方结成联盟。

让宗教远离政治，宗教领袖不应以宗教名义按照纯粹政治方式行事。“宗教旗号”这一术语还可能有别的更重要的含义，即“政治弥赛亚主义”。宗教对政治的干预远不象政治盗用宗教态度和主张那样严重。这正是早期教会在帝国宗教（Caesar Kyrios）中所遇到的问题。其结果，人们在肉体与灵魂上都依赖凯撒。在这个意义上，宗教远离政治，意味着为国家权力确立一个界限。有意混淆宗教与政治的现代例证，是 1936 年希特勒广播讲话之后戈培尔的声明：“当元首向人民发出最后的呼吁时，似乎全国群情激奋，人们感到德国已变成上帝的圣

[1] Gordon K. Lewis. *Origin and History of Christian Socialism,1848-1854*, Indiana University, 1962.



殿，在这里，代求者站在全能上帝的宝座前作见证……我们认为一个民族对天呼喊自由与和平，不会无声无息地消失，这是具有最深刻最神秘含义的宗教。一个民族通过其发言人承认上帝，而且满怀信心地把命运与生命交到他的手中。”

在现代世界上，仍有宗教干预政治的丑闻，但更大的危险来自政治弥赛亚主义。政治弥赛亚主义视某政治强势人物的弥赛亚以政治运作代替教会信仰。因此，要求政治与宗教相分离是一个普遍要求。有些人主张政治脱离宗教，是为了反对政治与宗教的现存联盟。有些人主张宗教脱离政治，也可能是为了给他们自己的弥赛亚主义的伪装扫清道路。这两种态度不过是争夺优先权，并非真正希望宗教与政治分离。因此，凯依（Alistacr Kee）说得好，“政治神学有否定的和肯定的意义两种功能。它揭露宗教与政治的虚假联合，它看到了那种歪曲圣经的解释和基督教教义历史的政治模式和主张，但它也进一步指出，政治与宗教的正确的联合可以为既充满希望又令人兴奋的信仰指明方向。”[1]因此，政治神学的含义不是自明性的。它可以被左派，也可以被右派利用。一个世纪以前，俄国无政府主义者巴枯宁(Mikhail Alexandrovich Bakunin，1814—1876)使用过这一主语，施米特也用它来为保守主义服务。他赞成社会当局与神学世界观的一致。他认为君主制来自一神论观念（所以莫尔特曼针锋相对地批评一神论）。政治神学的现代意义源自麦茨的著作。以前的政治神学是对现状（status quo）的核准，新的政治神学则是批判的，并支持革命。麦茨认为，政治神学首先是对现代神学的批判性纠正，因为现代神学极端强调宗教的私人性质，而不注重宗教的公共的、政治的性质。其次，政治神学的积极的一面就是根据当前条件阐明末世论的信息[2]。

谈到社会与宗教，不能不思考宗教与世俗社会的顺应、协调，似乎宗教果

[1] Duncan B. Forrester, *The Scope of Political Theology*, SCM Press, 1978, p. 15.

[2] Johann Baptist Metz, *Theology of the World*, Herder & Herder, NY. 1969, p. 107.

然与政治利益集团共度蜜月，平起平坐了。但就逻辑而言，基督教与现实世界，既因应，又不顺从，因它追求天国的幸福，追求超验的生活。否则便无须宗教了。宗教与这个世界是批判互动共生关系，而不是迁就这个世界的种种弊端和丑陋。单纯妥协顺从不是基督教本质。我们周遭还有种种欺诈和不义。同时，顺应、调适是相互的，社会利益集团也应当同哲学的、文化的、宗教的、文学的、艺术的、伦理的、历史的理念相协调。他们也应当适应全人类公认的道德的、社会的、宗教的价值标准。一种荣神益人、庄严国土的宗教，是耶稣没能想到的。任何一个政治社会，都需要批评，欢迎监督。基督教教士，专事社会批判，关怀社会底层和苦命人，替弱者说话，甘愿被钉十字架。这就是莫尔特曼《被钉十字架的上帝》的主旨。

政治神学在上世纪八十年代式微。在拉美，先锋派革命家遭到失败，有的丧生，有的流亡，远离民众宗教。拉美神学家后来更多地谈论"受奴役"而不是"出埃及"（Exodus），谈论依附，而不是解放，谈论上帝的痛苦，而不是上帝的希望。在德国，神学家们重新思考十字架。对十字架的回忆用来支持复活和应许。用莫尔特曼的话来说，十字架再度成为"潜在的实在论"（latent realism），离开这一实在论，复活的"预定性质"就会变成纯粹未来主义。如果说上帝存在于将来（who will be），那他也存在于过去（who was），存在于现在（who is）。在神学方面，人们重新发现了信仰的纯正性、同一性（identity of faith），即信仰自身，而不是其社会关联。在基督教看来，苦难使人成熟，黑夜的尽头是黎明。受苦使人爱。基督教信仰的特殊性在于它把解放同十字架上的苦难联系起来。前瞻与后顾、个人生活与集体历史的关系得到重新思考。人的特点当然是开放性，是对未来的应许采取盼望的态度，但人同时也有根柢、有传统，也反思、也回忆。弗洛伊德（Sigmund Freud，1856—1939）认为人在两个方面被牵制：如果他不开放，他就会神经质，而如果他不保持自身，则会发狂。一味强调未来，是没有生命力的，正如沉迷于往昔会死气沉沉一样。不肯承认



过去，同不能想象未来，同样都是一种障碍。因而政治神学回到对十字架的沉思上，以便恢复记忆功能，重新回忆苦难。以莫尔特曼为例，在《希望神学》中，静止的上帝被运动的上帝取代。然而在《被钉十字架的上帝》中，上帝成了受苦受难的上帝、慈悲为怀的上帝、悲天悯人的上帝。“不受动”的概念被放弃。在复活的神学中，上帝从永恒转向变化；而在十字架神学中，上帝从“麻木冷漠”（impassibility）转向受苦受难。这里就有佛教的慈悲为怀，大慈大悲，济世救人。上帝有了人间关怀。这不是上帝的死亡，而是说，没有死亡，便没有上帝。因为上帝通过死亡而来。在这里，三位一体的观念起着十分重要的作用。

政治神学表明教条式正统观念的终结，正如历史神学与圣经神学表明自由主义解释的终结一样。如果信仰及其标准都要通过实践来仲裁，并且如果实践并不是现成的真理与价值的具体应用，而是人们借以实现认知和价值的过程，那么，就没有什么特殊的信仰可以有权要求具有永恒性与普遍性。人类的真理与价值便不是先于实践而存在。这些真理与价值只是局部的，而且被社会压迫所玷污。我们还要通过社会变革为更大的真理和价值而努力。真理与价值的永恒性与普遍性仅仅是渴求中的成果。它们不是先验的主张。真理的延续性——这是正统教义的意义——只是有待期盼的成果。它不是先验的标准。作为信仰的仲裁的实践是社会的实践。神学失去了政治上的童贞。它不承认可以退居到个人的宗教经验领域。任何退出政治领域的决定，本身就是带有政治意味与后果的决定。

巴特的神学是辩证神学，即对周围世界说“是”或“否”。在某种意义上，政治神学也是辩证的。“巴特和蒂利希（Paul Tillich，1886 -1965）[1]亲身经历过魔鬼的国家。魔鬼的国家强迫一些人保持缄默，骗取另一些人的支持。今天，我们

[1] 保罗·约翰尼斯·蒂利希，美国籍神学家、基督教存在主义者。

知道，暴君也会象佩戴黑色袖章一样，轻松地佩戴红色袖章。暴君可以是白色面孔，也可以是黑色或棕色面孔。当这个制度显然是魔鬼的制度时，那么，对这个国家就应当保持辩证的关系。”[1]基督徒应勇于向自己的行政上司说“不”，不能只会说“是”。不能只讲服侍、顺从，而不讲批判、反抗。

当代政治神学也是充满信心的神学，相信在一个由专家和各种选择组成的世界上，宗教将大有作为。蒂利希把神学说成护教学，认为护教学是“应答神学”（answering theology）。他同意巴特的说法，认为这一“应答”已由基督完成。如今，教会以外有不少价值与真理。宗教徒可以谈论“回应神学”（responding theology）。信仰的含义只有在对当前形势作出“回应”时，才能表现出来。在这个意义上，政治神学也可以说接受了新正统神学。

[1] Alistair Kee, *A Reader in Political Theology*, SCM Press, 1974.



Comments on Contemporary Political Theology

AN Ximeng (Shanxi University)

Abstract: The article belongs to a fragment of the development history of Christian theology. Political theology can be traced back to the Stoics.In the twentieth century Schmidt restored political theology.Political theology is still the European trend of thought.European society was reformed through various waves of criticism.Themes of political theology gained renewed attention in the 1960s.The emphasis on politics is once again having an impact.Modern political theology puts forward a new view on the relationship between theology and politics.Political theology is different from forcing theologians and pastors to "talk politics".Modern political theology pays more attention to this side than to the imagination of the other side.More concrete than abstract.Public more than private.Practice is more than speculation.History is more concrete than metaphysical.The contemplation of suffering is greater than the contemplation of heaven.The former political theology identifies with the present situation, while the new political theology is critical, practical, revolutionary, rebellious, liberating, radical and public theology.Political theology has accepted the critical, revolutionary, practical and public nature of Marxism.They take Marx's religious criticism seriously.It was also critical of church institutions and theological traditions."Deprivatization" is also the creed of all political theologians.Moltmann stresses the distinction between old and new political theology.The old, outdated political theology is called political religion.The "submission" of religion to the secular society is the political religion that takes religion as its handmaid.On the other hand, European political theology lacks the practical social consequences of the gun-toting priests of liberation theology.

Keywords: political alienation, social liberation, hope, secular practice, criticism of the future of the world

基督宗教与孙中山早期现代化思想溯源

陈才俊（暨南大学）

摘要：1883 至 1892 年，孙中山在香港完成自己的中等和高等教育。此期，正值其 17 至 26 岁，乃其知识积累与思想形成之重要阶段。孙中山因仰慕西方现代文明与科学技术而在香港皈依基督教会，因谙熟基督宗教乃西方文明之根而于大学时代潜心研习西学，因认同西方君主立宪制度而萌生革新中国旧制的思想。此为其早期思想形成之基本理路。孙中山早期思想的核心并非武装革命，而是救国济民，使中国走上现代化道路，具体手段则是"改良"与"革新"。

关键词：孙中山、基督宗教、革新救国 、现代化
DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0004

1892 年 7 月 23 日，孙中山（1866—1925）从香港西医书院（Hong Kong College of Medicine for Chinese）毕业。此时，距其 1883 年秋入读香港拔萃书室（Dioceson Home，Hong Kong）已近九载。此间，他除赴檀香山短期省亲和在广州博济医院（Canton Hospital）创办之附属医校习医一年，其余时间均在香港求学。孙中山之所以选择在香港完成自己的中、高等教育，虽由多种因素促成，但根本缘由在于香港的西式学校有别于中国传统学塾，主授西方自然科学和人文知识，有助于其开拓视野，增长才智。1883 至 1892 年，正值孙中山 17 至 26 岁，乃其知识积累与思想形成之重要阶段。抵达香港不久，早已倾心耶稣之道的孙中山即皈依基督，求学期间所接触者亦多为教会中人，故其早



期思想深受基督宗教核心价值影响。[1]

孙中山曾谓："从前人人问我，你在何处及如何得到革命思想？吾今直言答云：革命思想系从香港得来。"[2] 他还称在香港西医书院，"所谈者莫不为革命之言论，所怀者莫不为革命之思想，所研究者莫不为革命之问题"；"此为予革命言论之时代也"。[3] 其香港西医书院同学兼好友关景良（1869—1945）亦言："至一八八九年，总理的言论已充满革命思想，要推翻清廷，废除帝制。"[4] 但审视孙中山香港求学期间之生活轨迹不难发现，其因仰慕西方现代文明与科学技术而皈依基督教会，因谙熟基督宗教乃西方文明之根而研习西学，因认同西方君主立宪制度而萌生革新救国思想。 严格意义而言，孙中山香港求学时代之所谓"革命思想"，尚未具备真正"革命"之意，只是其"改良祖国"之"革新"主张。而他本人及同侪称其当时倡言革命，"都不过是拔高过往事迹的溢美之辞"。[5] 可以

[1] 前人学者对孙中山香港求学时期的研究不乏宏论，如罗香林著《国父之大学时代》（台北：台湾商务印书馆，1954 年），着重阐述孙中山在西医书院读书时之学习情况及社会活动；黄宇和著《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866—1895》（香港：中华书局[香港]有限公司，2011 年）"中学时代"和"大专时代"两章，详细考证孙中山在香港求学期间的相关史实，厘清他人研究中的某些谬误；莫世祥著《中山革命在香港（1895—1925）》（香港：三联书店[香港]有限公司，2011 年）第一章"君宪革新的滥觞"，指出孙中山在香港求学期间所倡言者尚非"革命"，实为"革新"。然总体而言，罕有学人对中外基督徒于孙中山香港求学期间革新救国思想产生之影响展开深入讨论。

[2] 《孙文在大学堂演说》，《香港华字日报》1923 年 2 月 21 日。另见《在香港大学的演说》（一九二三年二月二十日），载林家有编：《孙中山全集续编》第三卷（1921.1—1923.11），北京：中华书局，2017 年，第 348 页；《在香港大学的演说》（一九二三年二月十九日），载中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究所、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室合编：《孙中山全集》第七卷，北京：中华书局，1985 年，第 115 页。此演说的日期为 1923 年 2 月 20 日，而《孙中山全集》第七卷根据上海《民国日报》1923 年 2 月 28 日的报道，错误判定为"一九二三年二月十九日"。

[3] 孙中山：《建国方略》，载中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究所、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室合编：《孙中山全集》第六卷，北京：中华书局，1985 年，第 229 页。

[4] 简又文：《国民革命文献丛录》，载广东文物展览会编：《广东文物》中册，广州：广东人民出版社，2013 年，第 432 页。简又文转述关景良回忆。

[5] 参见莫世祥：《中山革命在香港（1895—1925）》，香港：三联书店（香港）有限公司，2011 年，第 47-

说，孙中山“首先是一个深受现代西方文明熏染之基督徒，然后才是一名悬壶济世之现代医师，进而成为一位从事‘医国事业’之伟大改革家”；“‘革命’一词不足以涵盖孙中山终身服膺与践行之‘救国济民’宏志，而仅为其一端”。[1]

一、因仰慕西技而皈依基督

孙中山对基督宗教产生兴趣始自檀香山。1879 年 5 月 21 日，他随母亲从澳门出发，乘英国火轮船“格兰诺去”号（*S. S. Grannock*）前往檀岛投靠兄长孙眉（1854—1915）。在火轮船上，他惊叹“轮舟之奇、沧海之阔”，“自是有慕西学之心，穷天地之想”[2]。此其所言之“西学”，更多是指西方的科学技术，即“西技”。孙中山在檀香山英美教会学校接受西式教育之后渐趋明白，其所乘火轮船之船长和船员皆为基督徒，船之铁梁、机器等均由基督徒发明与制造；其所耳濡目染、置身其中之西方建筑、音乐、礼仪，西人之世界观、生活方式乃至行为举止，无不深受基督宗教之影响。

1879 年 9 月，孙中山进入檀香山英国圣公会（Church of England，亦译“英国国教会”）创办之意奥兰尼学校（Iolani College）念高小三年，其后至美国海外传教委员会（American Board of Commissioners for Foreign Missions，即“美国公理会差会”，简称“美部会”）创办之奥阿厚书院（Oahu College）念初中半年。在檀岛读书期间，孙中山因参加学校教堂举行的早经晚课，诵读《圣经》

48 页。

[1] 陈才俊：《基督宗教与孙中山之“自由、平等、博爱”观》，《暨南学报（哲学社会科学版）》（广州）2012 年第 12 期，第 112 页。

[2] 孙中山：《复翟理斯函》，载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 47 页。



经文，渐谙基督教义，遂对基督宗教产生浓厚兴趣，并表达领洗意愿。然而，其兄孙眉“因其切慕耶稣之道”，即“着令回华”[1]。檀香山的学习经历在青年孙中山心中点燃两个火种：一是“对基督（宗）教高度的热情”，二是“以救国救民为己任”。[2] 及至孙中山到香港求学，这两个火种在其心中愈燃愈烈，最终形成一股革新救国的合力。

1883 年秋，孙中山入读英国圣公会在香港创办之拔萃书室，正式开启在港求学生涯。翌年 4 月 15 日，他转学至香港中央书院（Government Central School）[3] 。在香港，由于没有兄长孙眉的约束，孙中山“每星期日恒至邻近道济会堂听王煜初牧师说教”[4]，且广泛密切接触中西教会人士，不仅逐渐对基督宗教有更深入的了解，而且皈依基督的愿望愈益强烈。孙中山初到香港时，曾寄宿于美国海外传教委员会传教士喜嘉理（Charles Robert Hager，1851—1917）牧师位于拔萃书室附近之临时传教所。他们同吃同住，很长时间生活在一起。喜嘉理 1883 年 3 月 31 日抵港，一直不畏疲劳，不惧艰辛，全心全意把自己奉献给“中华归主”（Christian Occupation of China）的传教事业。孙中山对喜嘉理刻苦耐劳和无私奉献的精神感佩有加，心生敬意，更坚定其领洗皈依的决心。[5]

据喜嘉理对孙中山的忆述：“一八八三年秋冬之交，余与先生初次谋面，声容笑貌，宛然一十七八岁之学生，……余职在布道，与之觌晤未久，即以是否崇

---

[1] 孙中山：《复翟理斯函》，载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 47 页。

[2] 黄宇和：《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866—1895》，香港：中华书局（香港）有限公司，2011 年，第 642 页。

[3] 香港中央书院 1894 年更名为皇仁书院（Queen's College）。

[4] 冯自由：《孙总理信奉耶稣教之经历》，载氏著：《革命逸史》第二集，北京：中华书局，1981 年，第 11 页。

[5] 参见黄宇和：《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866—1895》，香港：中华书局（香港）有限公司，2011 年，第 327、343 页。

信基督相质问。先生答云，基督之道，余固深信，特尚未列名教会耳。余询其故。则曰，待时耳，在己固无不可也。”[1] 由上可知，喜嘉理认识孙中山不久，即询问其是否崇信耶稣基督。孙中山明确表示自己深信基督之道，且随时随地愿意领洗。1884 年 5 月 4 日，由喜嘉理施洗，孙中山正式皈依基督教会，取名“日新”。“日新”二字，盖取《大学》“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新’”之义。喜嘉理 1912 年忆及此事，仍对孙中山领洗入教之决定大为赞赏：“夫居今日宗教自由之世，而言皈依基督，固不足奇；当日情势，与今迥异。明认基督教者，殊不多觏。盖明认基督者，人咸耻与为伍。以故人人咸有戒心。然先生热心毅力，竟能化导其友，使不得不出于信仰之途，其魄力之宏，感人之深，可略见其端倪矣。”[2] 孙中山皈依教会乃其切身感悟和认真思考之后的选择，所以毅然决然，至诚恳切。

孙中山领洗不久，便于当年夏天协助喜嘉理在香港、澳门及珠江河畔等地传教，分售《圣经》及宣传单张，并劝说友人入教。正因为他对基督教义的宣传和解释，其翠亨幼时伙伴陆皓东（1868—1895）才向喜嘉理表达对耶稣基督的敬仰之心。[3] 同样也是因为他的介绍和鼓励，其香山同乡、同时也是檀岛同窗唐雄（1865—1958）才鼓足勇气请喜嘉理施洗入教。喜嘉理言：“先生既束身信道，即热心为基督作证，未几，其友二人，为所感动，亦虚心奉教。”[4] 此

[1] Charles R. Hager, “Dr Sun Yat Sen: Some Personal Reminiscences,” *The Missionary Herald*, April 1912, p.171. 汉译文见《美国喜嘉理牧师关于孙总理信教之追述》，载冯自由：《革命逸史》第二集，北京：中华书局，1981 年，第 13 页。

[2] Charles R. Hager, “Dr Sun Yat Sen: Some Personal Reminiscences,” *The Missionary Herald*, April 1912, pp.171-172. 汉译文见《美国喜嘉理牧师关于孙总理信教之追述》，载冯自由：《革命逸史》第二集，北京：中华书局，1981 年，第 13-14 页。

[3] 陆皓东是否领洗加入教会，至今存疑。参见黄宇和著：《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866—1895》，香港：中华书局（香港）有限公司，2011 年，第 331—335 页。

[4] Charles R. Hager, “Dr Sun Yat Sen: Some Personal Reminiscences,” *The Missionary Herald*, April 1912, p.171. 汉译文见《美国喜嘉理牧师关于孙总理信教之追述》，载冯自由：《革命逸史》第二集，北京：中华



二人即陆皓东和唐雄。

孙中山中学毕业时曾有一个愿望，即成为传教士。所以，他的最初选择是入读神学院，期冀日后献身传教事业，但由于其时香港及附近没有完善的神学院，故只能放弃。喜嘉理曾感叹："盖彼时其传道之志，固甚坚决也。向使当日香港或附近之地，设有完善之神学院，俾得入院授以相当之课程，更有人出资为之补助，则孙中山先生者，殆必为当代著名之宣教师矣。"[1] 入读神学院的梦想破灭后，孙中山亦有意学习军事或者法律，然皆因中国其时尚无此类学校而作罢。但同时他发现，新教传教士带来的西方医学，其性质本来就包含基督宗教"救人"之精神。在当时的西方传教士和华人基督徒看来，医疗工作是传教以外最能接近基督信仰的媒介。孙中山认识到"医亦救人苦难术"[2]，遂选择学习西方医学，并于 1887 年 10 月至 1892 年 7 月就读于英国伦敦传教会（London Missionary Society）在香港创办之西医书院。

孙中山在香港西医书院求学期间，所接触的中外人士多为基督徒知识分子，其中一部分是西方来华传教士，另一部分则为深受西方文化濡染的道济会堂（To Tsai Church）华人教友。道济会堂原为英国伦敦传教会在香港创立之华人聚会团体，后由华人牧师王煜初（1843—1902）自设会堂，1886 年成为香港首个华人自立教会。伴随对基督宗教的理解愈来愈深，孙中山渐趋认识到，基督宗教乃西方文明之根、西学之源。在年轻的孙中山看来，基督宗教就是现代化

书局，1981 年，第 13 页。

[1] Charles R. Hager, "Dr Sun Yat Sen: Some Personal Reminiscences," *The Missionary Herald*, April 1912, p.171. 汉译文见《美国喜嘉理牧师关于孙总理信教之追述》，载冯自由：《革命逸史》第二集，北京：中华书局，1981 年，第 14 页。

[2] 孙中山：《在广州岭南学堂的演说》（一九一二年五月七日），载中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究所合编：《孙中山全集》第二卷，北京：中华书局，1982 年，第 359 页。

的标志。

当然，孙中山最初对基督宗教之仰慕，还不完全出自宗教信仰之故，而是如其所言，乃"慕西学之心"[1]。中国早期革命家冯自由（1882—1958）曾言："考总理之信教，完全出于基督救世之宗旨，然其所信奉之教义，为进步的及革新的，与世俗之墨守旧章思想陈腐者迥然不同。"[2] 此可谓对孙中山因仰慕西方现代文明与科学技术而皈依基督教会之最好诠释。

二、因倾心耶教而探究西学

孙中山领洗皈依耶稣基督之时，无疑对基督宗教充满极高热情，但他的这种热情并非纯粹发端于宗教信仰本身，而是来自于基督宗教所产生之实用效果。他深切感悟到，基督宗教能够与时俱进，不断自我更新，以满足人类对现代化如饥似渴之需求；而反观中国之儒教、佛教和道教，它们均往后看而非向前看，捆绑中国两千余年，导致国家固步自封，裹足不前。[3] 孙中山通过对中西宗教理念之深刻比较，愈发认识到只有基督宗教所产生之实用价值（而不纯粹是其宗教信仰），才是催生中国现代化之重要手段。

孙中山在香港求学期间，随着对西方文化的不断熟悉，渐趋认识到基督宗教乃西方文明之核心价值，西方的现代化亦完全有赖于基督宗教文明之与时俱

[1] 孙中山：《复翟理斯函》，载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 47 页。
[2] 冯自由：《孙总理信奉耶稣教之经历》，载氏著《革命逸史》第二集，北京：中华书局，1981 年，第 12 页。
[3] Paul Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic,* New York: The Century Co., 1925, p.152.



进。他深刻意识到，要想更好地服务中国社会，就要让中国走向现代化道路，而中国要走向现代化，则必须唤醒尚在沉睡中的广大民众。但是，中国若想重构自己的现代文明，选择什么样的核心价值呢？孙中山觉得，基督宗教是不错的选择，已被西方社会证明具有切实可行性。但他也明白，基督宗教是伴随西方殖民势力而强行进入近代中国的"洋教"，广受国人排拒和诟病，其时尚无法为国人所接纳。故此，他决意学习西方现代文明与实用知识，以实现自己救国济民之宏志。对孙中山而言，其时最切实可行的救国理想，是学习西方传入中国的现代医学，帮助国人战胜疾病，保障国民身体健康，实现国家富强之梦。

基督宗教"是一个'入世型'或'救世型'宗教"，从创立之始就有强烈的入世情结，"有对人类福祉、尘世生活和社会公平正义的现实关怀"[1]，并对现世抱持鲜明的批判态度。基督徒不可"忽视对他人的道德关怀和社会责任，因为真正得蒙上帝喜悦的人不仅需保持灵魂的圣洁和信仰，而且应以《圣经》中救死扶伤的耶稣为表率，在尘世生活中积极促进他人的福利和社会的公义"。[2] 作为基督徒的孙中山，深谙基督宗教入世之道，明白服务社会应尽之责。他选择学习西方医学，以期成为一名悬壶济世、救死扶伤的医生，实乃以基督徒救国济民的"入世"之道，转化为以医术救人的"济世"之途。自《国语·晋语》言"上医医国，其次疾人"以降，中国古今不乏"上医"走上"医国"之路，然无人能出孙中山之右。孙中山乃中国当之无愧"上医医国"第一人。

英国伦敦传教会在香港创办之西医书院不仅是香港第一所高等教育机构，而且是中国近代医学高等教育的发端。该校将近代西方高等教育思想作为办学的基本理念与准则，其组织机构、课程设置、考试方法等均移植于当时欧洲的

[1] 徐弢：《基督教哲学中的灵肉问题研究》，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 66、67 页。
[2] 徐弢：《基督教哲学中的灵肉问题研究》，北京：中国社会科学出版社，2017 年，第 68 页。

大学；其师资队伍高度英国化，且广纳西方社会精英从事一线教学工作。[1] 书院主要创办发起人康德黎（James Cantlie，1851—1926）在第一届毕业生典礼上指出："书院所研习的课程，其依据可说与不列颠各医科学校所编定者相似。"所以，书院的课程"自始以五年的编制为目标"，且均以英文授课。[2] 从香港西医书院的课程设置可以看出，其教授的课程均为西方现代科学之前沿，代表当时世界科技的先进水平。故罗香林（1906—1978）言，"是西医书院之创立，不特与香港教育之进程有关，抑亦与中西文化交流之进程有关也。"[3]

孙中山甫进入香港西医书院，便如饥似渴地研习与探究西方科学技术与人文知识。据关景良忆述："总理在院习医科五年，专心致意于学业，勤恳非常。彼于日间习读医学，夜则研究中文，时见其中夜起床燃灯诵读。"[4] 香港西医书院创立之时，正值达尔文（Charles Darwin，1809—1882）学说风靡欧美，法国大革命史研究之风亦正盛。当时，孙中山"最爱读之书乃《法国革命史》（蓝皮译本）及达尔文之进化论"，"后乃知其思想受此二书之影响不少也"。[5] 达尔文是著名英国生物学家。其通过环球实地考察之后提出的"物竞天择，适者生存"进化论，彻底颠覆人类对自我的认识，尤其冲击基督宗教的上帝创世论。孙中山研读达尔文的《物种起源》（*Origin of Speciese*）及法国历史学家米涅（François A. Mignet）的《法国革命史》（*History of the French Revolution,*

---

[1] 参见陈才俊：《香港西医书院的创办及其历史意义》，《高等教育研究》（武汉）2005 年第 8 期，第 84-88 页。

[2] James Cantlie's speech appeared in *China Mail*, July 24, 1892. 转引自罗香林：《香港与中西文化之交流》，香港：中国学社，1961 年，第 138—139 页。

[3] 罗香林：《香港与中西文化之交流》，香港：中国学社，1961 年，第 135 页。

[4] 简又文：《国民革命文献丛录》，载广东文物展览会编：《广东文物》中册，广州：广东人民出版社，2013 年，第 431 页。简又文转述关景良回忆。

[5] 简又文：《国民革命文献丛录》，载广东文物展览会编：《广东文物》中册，广州：广东人民出版社，2013 年，第 431 页。简又文转述关景良回忆。



from 1789 to 1814）时，尚无中文译本。可以说，“国父之研究此类繁著，非第探索繁颐，且在中国亦开风气之先焉。”[1] 另据康德黎回忆，孙中山还“研究国际法、军事战术、海军建设、各种财政、治国方略及各种流派的政治学”。[2] 总而言之，孙中山在西医书院读书时，对西学的涉猎非常广泛。

1890 年，就读于香港西医书院的孙中山，曾上书香山乡贤、李鸿章（1823—1901）重要幕僚郑藻如（1827—1894）。其自谓：“某留心经济之学十有余年矣，远至欧洲时局之变迁，上至历朝制度之沿革，大则两间之天道人事，小则泰西之格致语言，多有旁及。”[3] 24 岁的孙中山如果对西学不是相当熟悉，不可能在 63 岁的郑藻如面前如此自信。1894 年 6 月，从香港西医书院毕业近两年的孙中山，在《上李鸿章书》中亦自述：“曾于香港考授英国医士。幼尝游学外洋，于泰西之语言文字，政治礼俗，与夫天算地舆之学，格物化学之理，皆略有所窥；而尤留心于其富国强兵之道，化民成俗之规；至于时局变迁之故，睦邻交际之宜，辄能洞其阃奥。”“于今之所谓西学者概已有所涉猎，而所谓专门之学亦已穷求其一矣。”“泰西农学之书间尝观览，于考地质、察物理之法略有所知。”[4] 此亦为孙中山在香港西医书院求学期间广涉西学的又一明证。

孙中山孜孜不倦地探究西学，是希望利用所学知识服务国人，期冀中国步入现代化之途。“盖欲合其学术之研究与实际生活，及救国意志为一体，即古所

---

[1] 罗香林：《国父之大学时代》，台北：台湾商务印书馆，1954 年，第 32 页。

[2] James Cantlie and C. Sheridan Jones, *Sun Yat-sen and the Awakening of China*, New York: Fleming H. Revell Company, 1912, pp.202-203.

[3] 孙中山：《致郑藻如书》（一八九〇），载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 1 页。

[4] 孙中山：《上李鸿章书》（一八九四年六月），载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 8、16、17 页。

谓‘寝馈无忘’也。”[1] 其 1890 年的上郑藻如书，已尝试对封建中国“农桑之不振”“鸦片之为害”“天下之失教” 三大问题予以剖析，并提出自己的建议。他指出，“之斯三者，有关于天下国家甚大，倘能举而行之，必有他邑起而效者。将见一倡百和，利以此兴，害以此除，而人才亦以此辈出，未始非吾邑之大幸，吾国之大幸也。”[2] 孙中山 1891 年前后所撰的《农功》一文，更是对以西方学术兴中国农政有较深入的阐论。他首先阐释世界各国农政的先进之处，然后分析中国传统农耕思想的沉疴痼疾，最后提出对中国农业发展的建设性构想。他理想的现代中国是“以农为经，以商为纬，本末备具，巨细毕赅”，并认为此乃“强兵富国之先声，治国平天下之枢纽”。[3]

在香港求学期间，孙中山接触最多的无疑是教会人士。当时与其有共同语言且深受西学影响者，绝大部分为奉公守法的基督徒。他也寄希望于这些基督徒通过借助西学引领中国走向现代化。1891 年 3 月 27 日，孙中山与同人在香港创立基督徒团体“教友少年会”。他以 “孙日新”之名在上海广学会《中西教会报》发表之《教友少年会纪事》言：“辛卯之春，二月十八日，同人创少年会于香港，颜其处曰‘培道书室’。中设图书、玩器、讲席、琴台，为公暇茶余谈道论文之地；又复延集西友于晚间在此讲授专门之学。”[4] 此“西友”所 授“专门之学”，即西学。孙中山等人创办教友少年会，一方面“以联络教中子弟，使毋荒其道心，免渐堕乎流俗，而措吾教于磐石之固也”；另一方面“集俊秀于一室，交游尽属

[1] 李进轩：《孙中山先生革命与香港》，台北：文史哲出版社，1989 年，第 97 页。

[2] 孙中山：《致郑藻如书》（一八九〇），载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 3 页。

[3] 孙中山：《农功》（一八九一年前后），载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 6 页。

[4] 孙日新：《教友少年会纪事》，《中西教会报》（上海）1891 年第一卷第 5 期，第 24 页。



淳良，备琴书于座右，器玩都成雅艺”。[1] 教友少年会的终极目标是希望在全国形成一种倡导西学的风气，并藉此为革新社会营造气势。《教友少年会纪事》乃迄今所见孙中山首次署名公开发表的文章，彰显青年孙中山崇尚西学之志。

随着孙中山在香港获得的西学知识愈来愈多，其与耶稣基督的距离也就渐行渐远。尤其是研究达尔文的进化论之后，他便“雅癖达文之道（Darwinism）”[2]，“于耶稣教之信心，随研究科学而薄弱”[3]。可以说，孙中山因为倾心基督宗教的与时俱进而认识到西方文明的先进性，但在对西方文明的深入探究中又超越信仰的局限性，深度发掘宗教的实用性。

三、因认同西制而谋求革新

基督宗教的入世思想体现于，耶稣基督从天国降临人间，来到寻常百姓之家，指引受苦受难的众生迈向永恒幸福的天国，不但不主张远离尘世、无欲无求，而且十分关注世俗之人的各种权利；基督宗教高度重视人权，鼓励人们谋求在政治、经济、文化等方面的权利；基督徒具有承担人类苦难和社会义务的责任感，主张尽心尽力服务社会。按照传统基督教义，基督福音要证实其为“天国之音”，也必须首先为“社会福音”，体现出其社会拯救之义。孙中山抵达香港不久即皈依耶稣基督，接受基督宗教承担人类苦难和投身社会拯救的理念，所以自然而然培育出救国济民的博大情怀。

---

[1] 孙日新：《教友少年会纪事》，《中西教会报》（上海）1891 年第一卷第 5 期，第 25 页。

[2] 孙中山：《复翟理斯函》，载广东省社会科学院历史研究室、中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室合编：《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981 年，第 48 页。

[3] ［日］宫崎滔天：《孙逸仙传》，《建国月刊》（南京）第五卷第 4 期（1931 年 8 月），第 10 页。

孙中山赴港求学未几便发现，香港与香山仅 50 英里之遥，但两地情形却有如天壤之别。据其回忆："在香港读书，工课完毕，每出外游行，见得本港卫生与风俗无一不好"；而回到香山，"因在乡间要做警察及看更人，方可斯二者有枪械在手，晚上无时不要预备枪械，以为防卫之用"。[1] 在家乡翠亨，他目睹社会充满危险扰攘，百姓生活提心吊胆。令孙中山大为不解的是，何以英国人在短短数十年间就能将香港建设成如此先进的地方，而拥有数千年文明的中国却做不到？后来他渐趋意识到，二者的差距归根结蒂源于社会制度及政府治理之差异。"香港腐败事尚少，而中国内地之腐败竟习以为常，牢不可破。"他最初以为仅香山一地腐败盛行，而事实却是，"及后再到省城，其腐败更加一等，由此想到中国之官势位愈高，贪污愈炽，所有北京各处更有甚矣"。[2] 可见，腐败的封建专制制度是阻遏中国社会进步和影响民众生活幸福的首要障碍。孙中山曾与香港的英国友人议及此事，得到的答案是："良好之政府并非生生俱来，须人事造成之。数百年前英国官员多系腐败，迨后人心一振，良好政府遂得以产出。"于是，他"深知如中国无良好政府，办事必不能成"。[3] 随着在香港学习时间的推移以及对西方社会制度认识的加深，孙中山"继思医术救人，所济有限，其他慈善亦然"。他知道，"若夫最大权力者，无如政治。政治之势力可为大善，亦能为大恶，吾国人民之艰苦不良之政府为之"[4]。他最终明白， 中国只有革新

[1] 《孙文在大学堂演说》，《香港华字日报》1923 年 2 月 21 日。另见《在香港大学的演说》（一九二三年二月二十日），载林家有编：《孙中山全集续编》第三卷（1921.1—1923.11），北京：中华书局，2017 年，第 348 页。

[2] 《孙文在大学堂演说》，《香港华字日报》1923 年 2 月 21 日。另见《在香港大学的演说》（一九二三年二月二十日），载林家有编：《孙中山全集续编》第三卷（1921.1—1923.11），北京：中华书局，2017 年，第 349 页。

[3] 《孙文在大学堂演说》，《香港华字日报》1923 年 2 月 21 日。另见《在香港大学的演说》（一九二三年二月二十日），载林家有编：《孙中山全集续编》第三卷（1921.1—1923.11），北京：中华书局，2017 年，第 349 页

[4] 孙中山：《在广州岭南学堂的演说》（一九一二年五月七日），载中国社会科学院近代史研究所中华民国



政治制度，改良政府治理，方能开启现代化进程。

早在檀香山求学之时，孙中山看到中西社会发展及教育水平的差异，便“每课暇，辄与同国同学诸人，相谈衷曲”，且“改良祖国，拯救同群之愿，于是乎生”。其当时所怀，“一若必使我国人人皆免苦难，皆享福乐而后快者”。[1] 求学香港期间，孙中山在广泛研习西方科学技术与人文知识的同时，亦对西方社会制度与政治体制有一定的思考。尤其是他就读的西医书院，学校的管理人员及任课教师多为具有英国背景的社会精英与学术翘楚，有些还是享誉国际的学者；学校的管理体系与运作模式亦完全英国化。孙中山通过学校的知识积累以及自己的切身感悟，愈来愈觉得革新清朝专制统治的迫切性。

香港西医书院有两位非常重要的人物对青年孙中山影响甚巨。一位是来自苏格兰的英国皇家外科医学院院士康德黎，另一位是从英国学成归来的香港人何启（Ho Kai，1859—1914）。此二人均具有英国伦敦传教会背景。他们倡导的君主立宪维新主张，直接影响到孙中山早期思想的形成。

康德黎 1887 年 6 月抵达香港，在雅丽氏利济医院（Alice Memorial Hospi）行医，并参与倡议创办香港西医书院。作为西医书院的主要创办人及第二任教务长（1889—1896 年在任），他对该校的早期发展贡献卓著。康德黎不仅是“第一位为孙中山上课的老师”，而且是“孙中山崇拜的偶像”[2]。他具体讲授的课程为解剖学。康德黎对孙中山的才智颇为欣赏，在其入学半年后即随带出诊，

史研究室、中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究所合编：《孙中山全集》第二卷，北京：中华书局，1982 年，第 359 页。

[1] 孙中山：《在广州岭南学堂的演说》（一九一二年五月七日），载中国社会科学院近代史研究所中华民国史研究室、中山大学历史系孙中山研究室、广东省社会科学院历史研究所合编：《孙中山全集》第二卷，北京：中华书局，1982 年，第 359 页。

[2] 黄宇和：《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866—1895》，香港：中华书局（香港）有限公司，2011 年，第 394 页。

结识在港的英国要人，后来还携其到广州麻疯病村做医学调查。在西医书院第一届毕业典礼宴会上，康德黎特意安排孙中山代表毕业生致词。孙中山在与康德黎的密切接触中，不仅掌握了精湛的医疗技术，而且了解到西方的民主法治精神，激发其救国济民的宏大志向。“迨毕业而后，在社会上行走，遂毅然决然脱离医学，而转以救国为前提。”[1] 康德黎亦“极希望中国现代化，并衷心支持孙中山要促使中国现代化的决心”。[2] 不过其时的康德黎，“以其维护英国君主立宪制度的立场，努力说服正在求学的孙中山放弃更为激进的共和政见”[3]。据康德黎回忆，他们夫妇曾有几次劝说孙中山接受君主立宪革新方案的长谈。[4]

何启 13 岁赴英国留学，先后获得英国皇家外科医学院院士和大律师资格，回到香港后创办雅丽氏利济医院，参与倡办西医书院并教授法医学。何启“可能是孙中山接触到的企图按照西方的路线使中国现代化的人们中的第一人”[5]。1887 年 2 月 16 日，何启在香港英文《德臣西报》（*China Mail*）发表《中国之睡与醒——与曾侯商榷》（“China: the Sleep and the Awakening”: a Reply to Marquis Tseng）[6] 一文，反驳清廷原驻英、法、俄等国公使曾纪泽（1837—

[1] 《孙文在大学堂演说》，《香港华字日报》1923 年 2 月 21 日。另见《在香港大学的演说》（一九二三年二月二十日），载林家有编：《孙中山全集续编》第三卷（1921.1-1923.11），北京：中华书局，2017 年，第 349 页。

[2] 黄宇和：《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866-1895》，香港：中华书局（香港）有限公司，2011 年，第 379 页。

[3] 参见莫世祥：《中山革命在香港（1895—1925）》，香港：三联书店（香港）有限公司，2011 年，第 51 页。

[4] James Cantlie and C. Sheridan Jones, *Sun Yat-sen and the Awakening of China*, New York: Jarrold & Sons, 1912, p.118.

[5] Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, p.20.

[6] Sinensis, "'China: the Sleep and the Awakening': a Reply to Marquis Tseng," *China Mail*, February 16, 1887. 胡礼垣（1847—1916）将此文翻译成中文并阐发己见，定名《曾论书后》，刊载于 1887 年 5 月 11 日的《香港华字日报》。



1890）在伦敦《亚洲季刊评论》（*Asiatic Quarterly Review*）发表的《中国先睡后醒论》（China, the Sleep and the Awakening）[1] 一文暴露的清朝官员陶醉于洋务运动成就而不思政治体制改革的陈旧观点。曾纪泽宣称中国经过练兵制械的洋务运动，已经从先前的睡梦中觉醒，只要沿着军事近代化的国策继续发展，将成为稳固的国家。何启则历数清廷官吏沉迷于洋务运动局部改革而引发的种种弊端，指出中国其实仍然昏睡在君主专制的政治困局之中。他指出："今者中国，政则有私而无公也，令则有偏而无平也。庶民如子，而君上薄之不啻如奴贱也。官吏如虎，而君上纵之不啻如鹰犬也。"进而，他提出"君民共主"的主张："民之于君为更贵。以有民，不患其无君。而有君，独患其无民也。此以见民之于君为尤先。以有民，然后可有君。无君，必先以无民也。""国之所以自立者，非君之能自立也，民立之也。国之所以能兴者，非君之能自兴也，民兴之也。然则为君者，其职在于保民，使民为之立国也。其事在于利民，使民为之兴国也。"何启强调，若欲振兴国势，必须内政改革；若要促成君民同心，就要变法维新，公平治国。只有这样，中国的觉醒才有出路，否则就是请来古代圣贤执政，亦难得民心。而要改革，则需："国有公平，然后得民信；先得民信，然后得民心；先得民心，然后得民力；先得民力，然后可以养民和；可以养民和，然后可以平外患。""君民相继，上下一德，更张丕变，咸与维新，庶可有益于民生。"[2] 孙中山在西医书院聆听何启授课之余，自然了解其倡议中国进行君主立宪改革的主张。特别是在孙中山大学三年级时，何启被港督任命为立法局议员，在香港社会影响颇巨，并引发青年学生对香港政治制度的极大兴趣。[3] 何

---

[1] Marquis Tseng, "China, the Sleep and Awakening,'*Asiatic Quarterly Review*, January 1887; *China Mail*, February 8,1887.

[2] （清）何启、（清）胡礼垣：《新政真诠》，桂林：广西师范大学出版社， 2015 年，第 138-139 页；第 162 页；第 165 页；第 176—177；第 179 页。

[3] G. H. Choa, *The Life and Times of Sir Kai Ho Kai：A Prpminent Figure in Nineteenth-Century Hong Kong*（Second Edition）, Hong Kong: The Chinese University Press, 2000, pp.16-17.

启对英国政治体制以及香港管治架构的阐释，无疑会对孙中山起到潜移默化的作用，激发其革新中国旧制的决心。何启“对孙中山在香港的思想形成影响深远”[1]。据何启女婿傅秉常（1896—1965）回忆，民国成立后，孙中山“时常谈起受何启教益的种种，自谓其革新思想颇受何启之启发”。“何启著《新政论议》一书，批评清廷者也。总理自谓其学生时代之思想受此书之影响不少。”[2]

孙中山从香港西医书院毕业之时，可谓满怀救国济民激情，期冀为开创中国的现代化事业贡献施展才智。此时的他，虽然因为接受基督宗教的自由、平等、博爱观念而萌生民族主义情绪，因为痛恨清朝政府的愚昧专制统治而点燃革命火种，但更多地表现为一位“改良祖国”的革新者。孙中山以推翻清政府的革命者形象出现，乃是在其 1894 年上书李鸿章失败、和平改革梦想破灭之后。此时，距他离开香港已两年之久。

结 语

孙中山在香港求学的 9 年，乃其早期思想形成的重要时期。其早期思想的核心是救国济民，使中国走上现代化道路，具体手段则是“改良”与“革新”。孙中山因仰慕西方现代文明与科学技术而皈依基督教会，因谙熟基督宗教乃西方文明之根而研习西学，因认同西方君主立宪制度而萌生革新中国旧制的思想。此为其早期思想形成之基本理路。

[1] Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, p.24.

[2] 沈云龙访问、谢文孙纪录：《傅秉常先生访问记录》，台北：“中央研究院”近代史研究所，1993 年，第 10 页。



孙中山是近代中国接触西方社会与文化的重要先驱之一。当他对西方的现代化有了一定的认识，再反观中国的苛制虐政，自然会产生民族危机之感和救国济民之情。在香港求学期间，他最先接受的是基督宗教的核心价值。基督宗教信奉的自由、平等、博爱观念，潜移默化地成为他解构中国君主专制制度及其观念形态的思想基础。对于崇尚现代西方文明与现代化理念的孙中山而言，认同基督宗教的价值观并将之运用于自己的救国济民伟业，乃是自然而然的事情。

一百多年来，学界对孙中山的研究大多将其定位为“中国民主革命的伟大先驱”，“一生以革命为己任”。然而，“孙中山并非天生的革命者，在走上革命道路的历程中，曾经受过各种爱国进步思想的影响。”[1] 在香港求学期间，孙中山自始至终均以救国济民为职志。对其而言，救国济民有两种方式。一种是改良现有政权，另一种是推翻现有政权并重组政府。孙中山的最终理想是使中国走上现代化道路。如果不流血即能达此目的，无疑为上上之策。另外，孙中山接受的思想及本人的回应，亦证明其当时的政治取向并非主革命，而只是改革，或曰革新。美国学者史扶邻（Harold Z. Schiffrin）对此的解释是：“作为一名几乎完全西方教育的接受者和现代医学的潜在先驱，孙中山拥有的资历对三合会的吸引力不如对朝廷的进步支持者。他在香港的经历使他意识到这种替代的可能性。这使他对中国的问题有了更广阔的认识，同时也给了他希望：可以献身于改革，而不必成为一个叛乱者。”[2] 孙中山从“革新”走向“革命”，事实上经历了一个不短的过程。当他竭尽一切和平途径，企图促使中国走向现代化的理想失败之后，才毅然走上革命的道路。[3]

---

[1] 桑兵：《孙中山的活动与思想》，北京：北京师范大学出版社，2015 年，第 68 页。

[2] Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969, p.24.

[3] 参见黄宇和：《三十岁前的孙中山——翠亨、檀岛、香港 1866-1895》，香港：中华书局（香港）有限

孙中山真正公开提出推翻清朝统治、创建共和政府的革命主张并付诸行动，则是发动 1895 年广州起义的时候。据冯自由言，1895 年之前，“中国革命党人向未采用‘革命’二字为名称”，“党人均沿用‘造反’或‘起义’、‘光复’等名词”。[1] “英文革命 Revolution 一字，旧译为造反。”[2] 有学者考证，“孙中山自己对于‘革命’一词的使用，实际上颇为保守。”原因在于，一方面，“在传统语境里，‘革命’与‘成则为王，败则为寇’的政治文化是连在一起的。无论是造反还是政变，只是推翻旧皇朝的，才能为‘革命’加冕。对于叛乱者而言，自称‘造反’即含有自定的合法性，但未成功之前便称‘革命’，乃不可思议之事。”另一方面，“1895 年前后孙中山在香港期间，西方传教士及其对待‘革命’的保守姿态，给孙中山使用‘革命’一词造成重重阻挠。”[3] 故此，可以肯定，孙中山香港求学期间所形成的早期思想是以革新为手段、以现代化为目标的救国济民思想。

公司，2011 年，第 642-643、379 页。

[1] 冯自由：《革命二字之由来》，载氏著：《革命逸史》初集，北京：中华书局，1981 年，第 1 页。

[2] 冯自由：《兴中会组织史》，载氏著：《革命逸史》第四集，北京：中华书局，1981 年，第 6 页。

[3] 陈建华：《革命的现代性：中国革命话语考论》，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 106、109、112—113 页。



Christianity and the Origin of Sun Yat-sen's Early Thought on Modernization

CHEN Caijun (Jinan University)

Abstract: Sun Yat-sen completed his secondary and higher education in Hong Kong during the years from 1883 to 1892. This period, in which Sun was aged 17 to 26, represented an essential stage for his intellectual accumulation and the formation of his ideology. Sun converted to Christianity in Hong Kong due to his admiration for modern Western civilization and scientific technology. In addition, he devoted himself to studying Western learning during his university years since he knew that Christianity was the root of Western civilization. Moreover, he developed the idea of reforming the old feudal system in China by identifying himself with the Western constitutional monarchy. These are the fundamental rationales that shaped Sun’s thoughts. Instead of armed revolution, the core of Sun's early thinking was to save the country and the people, and bring China onto the road to modernization, with specific methods of "improvement" and "innovation.

Key words: Sun Yat-sen, Christianity, innovation and national salvation, modernization

马丁·路德与视觉艺术及基督教中国化

陈企瑞（芬兰赫尔辛基大学）

摘要：视觉艺术（visual arts）在马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）的神学阐释及实践中是不可忽略的。在 1522 年至 1545 年间，路德针对宗教改革期间的圣像破坏运动，提出了他的神学阐释来表明对视觉艺术的思考和理解；从 1519 年至 1544 年，路德参与过的视觉艺术作品直观而具体地反应了路德的视觉艺术理念，从中也可以看到他的态度和立场。本文根据路德对视觉艺术的理论和参与，来分析并解释其历史背景、神学依据并附带一些评论，最后关联路德的视觉艺术与基督教中国化这两个因素，从基督教视觉艺术的题材和形式两方面进行探讨。

关键词：马丁·路德、圣像破坏运动、视觉艺术、基督教中国化
DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0005

在路德的著作中，视觉艺术（visual arts）似乎不是路德思想的重点，也并非当下研究路德的热门话题。但不可否认的事实是，视觉艺术在路德的神学阐释及实践中是不可忽略的一部分内容，因此，很早以前就有学者涉及到了这个领域。而国内关注这一课题的研究并不多。[1] 基于这一现状，笔者尝试挖掘路

[1] 英语世界有学者发表相关著作或论文，比如，Christensen, Carl: *Art and the Reformation in Germany* (1979); Scribner, R. W.: *For the Sake of Simple Folk: Popular Proganda for the German Reformation* (1981) & *Popular Culture and Popular Movement in Reformation Germany* (1987); Koerner, Joseph Leo.: *The Reformation of the Image* (2004); Smith, Jeffrey Chips: *German Sculpture of the Later Renaissance, c. 1520-*



德的视觉艺术思想及他的参与实践，期待能对当下基督教中国化带来借鉴经验与启发意义。

路德对视觉艺术方面的论述零零星星，碎片化地分布在其讲道词及论道文章里，其中具有代表性的是 1522 年，路德从避难所瓦特堡（Wartburg）回到维滕堡（Wittenburg）后公开演说的布道词，以及在 1525 年，路德立文明确他对圣像或形象的神学理解。另外，从 1519 年至 1544，路德参与过的视觉艺术作品直观而具体地反应了路德的视觉艺术理念，也表明了他对视觉艺术的态度和立场。本文将根据 1519 年至 1545 年间路德对视觉艺术的间断性论述和实践参与，进而分析并解释其历史背景、神学依据及一点评析，最后关联路德的视觉艺术观与基督教中国化这两个因素，提出几点思考。

路德与视觉艺术

在路德时期的语境中，视觉艺术指的是教堂内外所有雕刻、铸造、模塑和绘制的各种人物、天使、耶稣和上帝的造型，甚至传道人华丽的礼服和权杖等在内。[1] 路德本人并未明确提及"视觉艺术"一词，但他经常使用的圣像（icons），形象（images），雕像等都属于视觉艺术范畴。[2]

1580: Art in an age of Uncertainty (1994); Dillenberger, John: *Image and Relics:Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe* (1999); Pettegree, Andrew: "Art" (2000); Heal, Andrew Bridget: "Visual and Material Culture" (2017)，等等。国内学界有少数学者涉及到路德与视觉艺术的关系。如中国人民大学历史学院的周施廷教授在 2015 年发表的"克拉纳赫与马丁·路德肖像画"、2008 年"宗教改革时期新教木刻画宣传版画中所反应的路德形象"；北京服装学院党楚欣在其硕士论文中（2018 年）论述老克拉纳赫与宗教改革的图像宣传，其中有涉及部分路德的视觉艺术理念。

[1]《路德文集》（卷二），路德文集中文版编辑委员会，上海：上海三联书店，2005 年，第 128 页。

[2] 中文翻译中也使用"偶像"、"神像"、"肖像"、"图像"，下文这些词都指向视觉艺术。

1525 年，路德在讨论圣像的问题前说："我还未特别对形象一事写过什么，这还是首次。"[1] 事实上，路德在 1522 年大斋节发表的八篇布道词中就有两篇涉及到圣像的问题，他认为圣像是自由的事，而不是必须的事。在第三篇布道词中，路德以《圣经》为例，说明偶像存在的合理性：

> 摩西岂不是造了一条铜蛇吗（参民 21：9）？摩西自己既造了偶像，怎能说他禁止造偶像呢？在我看来，那样的蛇也是一个偶像。我们要怎样回答呢？再者，我们不是读过，在施恩宝座上不是有两只鸟吗（出37:7）？那施恩宝座不就是上帝要受敬拜的地方吗？此处我们不得不承认，我们可以造偶像，而且有偶像，但我们不要敬拜它们，若敬拜它们，就要把它们毁坏……保罗在雅典走进庙宇，他没有打坏一个偶像……他宣讲反对他们的偶像，但没有用暴力去推翻一个……。[2]

显然，路德对圣像的态度有两方面的，一是废除圣像，因为有人敬拜它们；二是不可废除圣像，因为有《圣经》依据。对于路德来说，尽管《圣经》明言"不可为自己雕刻偶像"、"不可跪拜那些像"，但是这个诫命禁止的不是圣像本身，而是人的内心是否将之尊为与上帝同等进而敬拜它们。在第四篇布道词中路德从信仰实际层面进一步谈到：

> 因为神像都被滥用，所以我愿各处的神像被废除。因为把神像陈列在教堂里的人就自以为服事了上帝，行了善工。这简直就是偶像敬拜……我

[1] 马丁·路德（Martin Luther）："在形象和圣礼上反对那些天上的先知"，引自《路德文集》（卷二），第 136 页。

[2] 马丁·路德（Martin Luther）："论自由 -- 婚姻与神像"，引自《马丁·路德文选》，马丁·路德著作翻译小组，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 108 页。



们必须承认，还有许多人对于神像并无错误观念，所以对他们，神像还是有用的，虽然这样的人为数不多，但是我们对任何有益于任何人的灵修的事不能非难，也不应非难。[1]

可以看出，路德辩证地对待神像，他不鼓励设立神像；同时路德又肯定神像具有一定的灵性意义，不应该废除。那么，路德又如何评价破坏圣像的行为呢？

1524 年，路德在其 "致施特拉斯堡基督徒的信 -- 反对狂热精神" 一文中，批评了卡尔施塔特（Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1486-1541）煽动民众破坏形象的做法。[2]而具体从《圣经》依据去论证形象的文章是其 1525 年发表的 "在形象和圣礼上反对那些天上的先知" 一文。路德在此文中严厉批判目无法纪的圣像破坏者，如卡尔施塔特等人忽略信心的教导，只在乎外在行为。神像是外在的事，而信心才是最重要的，信心也早已胜过了神像带来偶像崇拜的威胁。[3] 路德重申要理解旧约里的 "不可雕刻偶像"、 "不可做什么形象"、"不可跪拜那些像" 的真实意义，必须联系上下文，这些禁令都是针对上文 "除我以外，你不可有别的神"（出 20：3）而言的：

因为"你不可有别的神"的话，乃是中心思想，是标准和主旨，其后所有的字句，都必须按照这些话来解释，联结和判断。因为这经句是将这条诫命的意义，指出并表达了出来，就是不可再有别的神。故此，不管其后跟着的是"做"、 "形象"或"事奉"等等字句，都不可理解为别的意

[1] 马丁·路德："论自由 -- 拜神像与吃祭牲"，，第 109 页。

[2] 马丁·路德："致施特拉斯堡基督徒的信 -- 反对狂热精神"，第 121-127 页。

[[3]] 马丁·路德："在形象和圣礼上反对那些天上的先知"，第 132-134 页。

思，而只含有不可从中发展出来假神崇拜和偶像崇拜的意思。甚至“我是你的上帝”的话（出 20：2），也是一切论及崇拜和事奉上帝的话之标准和主旨。[1]

所以，“做的形象”如果不是用来崇拜的，就不应被禁止，“那些毁坏形象的人也应当包容我保存、佩带、观赏十字架，或圣母像，甚至偶像的形象，这完全符合最严厉的摩西律法，只要我不是崇拜它们，仅用作纪念的话。”[2]人们只要靠着上帝的道，仰赖基督，在这之外，都是可被容许的，“为纪念和见证作用的形象，如十字架、圣徒的像之类的，是当容忍的……甚至摩西律法也是容许的，它们也有存在的价值，值得尊重……”[3]“我希望准许我们将这些书上的图画在墙上，作为纪念和更易了解。”[4]这里路德具体指出形象的类型，肯定其作为“纪念”和使人“更易了解”即教导的功能。在 1529 年的“圣徒受难记”一文中，路德补充道：“对于小孩和单纯的人，教导他们上帝之事借助于形象或样式要比仅仅通过使用话语和教导更有效。”[5]当时有人担心神像有可能引起偶像崇拜，路德回应，上帝之道的权柄早已胜过神像的影响力。[6]如同上文提到的，信心胜过

[1] 路德使用大量经文作为论据说明崇拜与事奉上帝的话这一宗旨。如“关于这一点，我有一节极有力的经文记在《利未记》二十六章 1 节：‘你们不可在你们的地上安什么錾成的石像，向他跪拜，因为我是耶和华你的上帝……同样《申命记》四章 15 节等所谈到的禁止制造形象，也清楚地说明与崇拜相关。”马丁·路德（Martin Luther）:“在形象和圣礼上反对那些天上的先知”，引自《路德文集》（卷二），第 138-139 页。同参 1529 年路德所写《大教理问答》上对第一诫命的解释。

[2] 马丁·路德:“在形象和圣礼上反对那些天上的先知”，第 140 页。

[3] 马丁·路德:“在形象和圣礼上反对那些天上的先知”，第 144 页。

[4] 马丁·路德:“在形象和圣礼上反对那些天上的先知”，第 149-150 页。

[5] Martin Luther, “Passional” in *Luther’s Works: Volume 43*, ed. by Helmut T. Lehmann, tran. by Jaroslav Pelikan (Minneapolis: Fortress Press, 1968), 11-45. 在 1533 年，1537 年，1538 年，及 1545 年，路德都有类似的论述，肯定神像的教导意义。可参：魏玛版《路德文集》，37、46、47 卷。

[6] Andrew Bridget Heal, “Visual and material Culture”, in *Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, ed. by Ulinka Rublack (Oxford: Oxford University, 2015), 606.



神像，在路德看来，上帝之道、信心应该是神像的规范和前提，可确保信徒不陷入偶像崇拜。

然而，有些形象确实被用来当作偶像崇拜，这又该如何解决呢？路德同意废除这些形象，但是废除过程必须有秩序，配合掌权者执行："为此，我们常常在旧约中得到，每当除去形象或偶像的时候，并不是由民众，而是由掌权这去做的，正如雅各埋他家的偶像（创 35：2-4）、基甸受上帝的呼召作首领之后拆毁巴力的坛（士 6：25）、西希家王也是如此打碎铜蛇的（王下 18：4）……从这里我们就可以清楚地看出，每当上帝吩咐某一团契和人民去作什么，他不是要民众撇开掌权者，乃是藉着掌权者和他的民众一起完成。"。[1]

除了文字的论述，路德也亲自参与或实践在视觉艺术作品中。1522 年之前，路德虽未正式论及视觉艺术，一幅路德的肖像画却表明了他的态度。1519 年，路德的好友兼维滕堡的宫廷画家、德国文艺复兴的艺术家、后担任维滕堡市长的老克拉纳赫（Lucas Cranach, the Elder，1472-1553）为路德画像（图 1），画中的路德像是受圣灵感动，正在宣讲真理福音的年轻人模样。[2] 此后，老克拉纳赫陆续为路德及其家人作画多幅，包括目前使用频率较高的路德肖像画（见图 2、3，分别为 1528 年、1529 年所画）。[3] 可以说，没有老克拉纳赫的

[1]马丁·路德："在形象和圣礼上反对那些天上的先知"，第 142 页。

[2] 画中四周环形内的文字从右往左分别为：马丁·路德博士、奥古斯丁会修士、维滕堡，这幅最早的路德肖像画见于同年出版的《在莱布斯克的布道》（*Ein Sermon geprediget zu Leypassgk*）一书的封面。参：周施廷："克拉纳赫与马丁·路德肖像画"，《美术学研究》，2015 年第 4 辑，第 336 页。路德肖像亦来自此文。

[3] 老克拉纳赫在改教运动中的重要性不可忽视，他支持路德出版德文《圣经》，发行改教宣传刊物，他的很多绘画雕刻作品都体现了路德改教的中心思想，也反应了 16 世纪德国的社会变迁。在维滕堡市政厅广场南侧的"克拉纳赫之屋"陈列许多艺术作品（有些为复制品），广场东侧的圣玛丽教堂祭坛上陈列他的绘画，教堂右侧的画廊作品也很值得研究。他的儿子小克拉纳赫（Lucas Cranach, the Younger, 1515-1586）的艺术作品也体现了路德的神学思想，如陈列在维滕堡路德故居中的绘画："耶稣受难像"（Crucifix, 作于 1571 年）。两幅肖像画来自克拉纳赫的作品数据库：www.lucascranach.org。

肖像画，就无人知晓路德的真面目。[1] 1530 年，在萨克森选候约翰·腓德烈（John Frederick the Magnanimous，1503- 1554）的授意之下，纽伦堡（Nuremberg）的改教家史彭格勒（Lazarus Spengler, 1479-1534，路德的忠实支持者）为路德设计一枚印章，后被称为"路德印章（Luther Seal）"或"路德玫瑰（Luther Rose）"（见图 4），[2] 当路德收到设计图后非常满意，认为此图恰好表达了他的神学理念。1530 年 7 月 8 日路德写信给史彭格勒，阐释了此图的神学意义。[3] 1544 年 10 月 5 日落成的德国第一座新教教堂，也是路德平生唯一一次祝圣的教堂：托尔高城堡教堂（the Electoral Schlosskapelle of Hartenfels, Torgau）。（见图 5）托尔高教堂具有德国萨克森高地独特的本地建筑风格，[4] 内部的雕刻艺术体现了路德的神学中心。最为典型的就是正对教堂大门北墙上的讲坛（pulpit，见图 5 右侧墙），鼓形表面有三幅彩色浮雕，分别取材于《圣经》中耶稣的故事（见图 6、7、8），从左向右依次为耶稣赦免行淫妇女 -- 体

[1] Christoph Weimer, "Luther and Cranach on Justification in Word and Image", in *the Pastoral Luther: Essays on Martin Luther's Practical Theology*, eds. by Timothy J. Wengert et al. (Minneapolis: Fortress Press, 2017), p.292.

[2] 图为"路德玫瑰"挂件，笔者摄。

[3] 路德在信中写道："心形里自然色的黑十字架，提醒我在被钉十字架基督里的信心拯救了我……这的确是黑色的十字架，使人感到羞辱、带来痛楚的十字架，但它依然以本色留在心里。它不会扼杀生命，相反地，它使人得生命。就是这样的一个十字架矗立在白色的玫瑰中，显出信心带来喜乐、安慰与平安。白色也代表灵魂和天使的颜色，象征着灵魂与信心里的喜乐是将来属天喜乐的开端，这份喜乐已经开始，在盼望中已经被抓住，只是还没启示出来。外部的金色圆环象征天上的祝福源源不断、永无止尽。这个福分如此美妙，超越一切喜乐与美善，如同金子是最贵重和最珍贵的金属一样。这也是对我神学的总结。Martin Luther, "Letters" in *Luther's Works: Volume 49*, eds. by Helmut T. Lehmann, tran. by Gerhard A. Krodel (Minneapolis: Fortress Press, 1972), p.356-359. 玫瑰背景的蓝色象征天上。图案中的玫瑰雏形可能来自 1519 年，路德发表的一篇讲章册子封面，作品带有木刻玫瑰的图样（见文中图 1）。在艾斯勒本（Eisleben）的路德故居通往附近教堂的青石路上、石阶上都刻有路德玫瑰的图案，现今，路德玫瑰已经成为路德宗的标记。

[4] 受德国文艺复兴影响，托尔高教堂属于萨克森高地晚期哥特式传统，这种传统风格以冷色调为主，显示出庄严肃穆的"学院派"特征。参：R. W. Scribner, "German Renaissance Architecture by Henry-Russel Hitchcock", in *The Journal of Modern History*, Vol.56, No. 1(1984): p.175.



现“唯独恩典”（sola gratia）、孩童耶稣在圣殿里 -- “唯独《圣经》”（sola scriptura）、耶稣洁净圣殿 -- “唯独信心”（sola fide）。这三幅雕塑恰恰是路德改教的三大原则。[1]

1 2 3 4

5 6

7 8

[1] 托尔高的城堡教堂长宽高分别为 23*11*14（米），内部小巧朴素，为了与天主教恢弘气势、色彩华丽的风格区分开来，祭台显示少有的简洁，管风琴也是到了 1944 年才配备的。教堂落成当天，路德上下午讲了两场道，上午的讲道具有重大意义，因为路德提出了对教堂崇拜的定义，这成为日后基督教对崇拜理解的典范。讲章可参 Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Volume 32* (German Edition)（Charleston: Nabu Press, 2012), pp. 588-615. 图 5 见 http://www.sachsen-tourismus.de/en/. 图 6-8 由友人在托尔教堂内拍摄发至笔者。

这些作品形象具体地展现了路德的视觉艺术理念，路德直接或间接的参与及实践视觉艺术与他对视觉艺术的文字论述是相一致的。当代研究学者斯克里布纳（R. W. Scribner）对路德的视觉艺术总结道："视觉艺术可以用来教导；也可以作为信仰的示范，及路德教义的见证；严守以'上帝之道'为标准和规范的基础上，视觉艺术具有指导的意义和价值。"[1] 因此，路德对视觉艺术观点可以归纳为：1. 神像是可以容忍的，只要不用来与上帝同等崇拜；2. 神像具有纪念、灵修、见证、教导的功能；3. 与信心、恩典、《圣经》、基督、上帝之道相关的神学主题是视觉艺术的前提和规范。

路德的视觉艺术之评析

路德讨论视觉艺术有其历史背景和神学根据。他的初衷在于平息圣像破坏运动引起的骚乱，而他在论述过程中，始终以他的改教原则为基础，围绕他的神学中心展开的。

1、历史背景

16 世纪新教的圣像破坏运动（Iconoclasm）的范围是史无前例的。最早记载宗教改革时期的圣像破坏事件发生在 1521 与 1522 年间的维滕堡。1521 年 4 月-1522 年 2 月，路德离开维滕堡之际，当地的宗教改革由维滕堡城堡教堂会吏长的卡尔施塔特、维滕堡大学的希腊文教授梅兰希顿（Philip Melanchthon，1497-1560）、以及路德所属的奥古斯丁修会的修士慈威凌（Gabriel Zwilling, 1487-1558）负责。在卡尔施塔特的倡导下，维滕堡市议会命令挪去教堂里的圣像，并将风琴、喇叭、笛子等乐器也移除出去，他认为，《圣经》明言"不可

[1] R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, (London: The Hambledon Press, 1987), p. 338.



为自己雕刻偶像，也不可作什么形象……因为上帝是个灵”；慈威凌也受鼓动，领导民众推翻祭坛，捣碎圣徒肖像和图像，移除风琴、喇叭、笛子等乐器。[1]于是，整个维滕堡小城失去控制，处于骚乱局面，年轻的梅兰希顿将此形势告知路德，路德心急如焚，匆匆赶回城。路德回来之后，针对旧约十诫的禁令来解释偶像崇拜与神像设立是非对等关系，渐渐平息了维滕堡的圣像破坏运动。然而，卡尔施塔特离开维滕堡之后，在施特拉斯堡（Strassburg）宣传他对神像和圣礼的观点，引起当地教会动乱。因此，布塞尔（Martin Bucer，1491-1551）等当地传道人致信给路德，期待获得支持。1524 年，路德写信给施特拉斯堡的信徒未有详尽的驳斥，而 1525 年的 “在形象和圣礼上反对那些天上的先知”便是对前面信件的详细回应，“天上的先知” 具有讽刺意味，指卡尔施塔特和他的跟随者。圣像破坏还导致以艺术为生的画匠、手工艺者失去经济来源，同时也招致人文主义者（humanists）对新教徒的批评，他们上诉政府，要求采取措施加以制止。[2] 但是市议会也束手无策，因此他们不得不邀请路德回到维滕堡，主持大局。从这一史实来看，路德在视觉艺术问题的处理上直接关系到社会经济、文化层面乃至社会稳定，而不仅仅简单的宗教意义。

除了卡尔施塔特等人反对神像，瑞士改教家茨温利（Huldrych Zwingli, 1484-1531）也对此深恶痛绝。1524 年苏黎世议会下令废除所有圣像，全城教堂一律禁止设立神像。[3] 这次圣像破坏运动分为两波，第一波发生在二十年代至三十年代的德国和瑞士；第二波发生在五十年代至七十年代的苏格兰、法国的部分地区与荷兰地区，这些地区的圣像破坏运动与加尔文主义（Calvinism）的传播和政治宗教叛乱并行。加尔文（John Calvin, 1509-1564）本人也反对神

[1] 罗伦·培登（Roland Bainton）：《这是我的立场：改教先导马丁·路德传记》，南京：译林出版社，1993 年，第 185-186 页。

[2] Andrew Bridget Heal, 602-603.

[3] Andrew Bridget Heal, 602.

像。而相较于茨温利与加尔文及其影响的教会，路德与其跟随者对视觉艺术的处理在一定程度上保护了教堂内外的历史文物。时至今日，部分保存下来的作品反映了 16 世纪的德国社会状况，为后人提供了重要的研究资源和珍贵的艺术瑰宝。

2、神学依据

路德的视觉艺术理念背后充斥着五个神学关键词：《圣经》、信心、恩典、基督、上帝之道，其中《圣经》是最为根本的。正如阿尔托依兹（Paul Althaus）所分析的："路德所有的神学思想都以《圣经》为先决条件。" [1] 圣像破坏者的主要依据来自《圣经》中"十诫"对雕刻偶像的禁令。路德也以此处经文着手，解释偶像存在的合理性。"不可有别的神"是路德对禁令的理解，这透露出对独一上帝的信心，这个信心早已胜过神像带来的影响。如果说路德的肖像画表明路德对视觉艺术的态度的话，那么"路德玫瑰"与托尔高教堂的浮雕则集中了路德的神学思想。前者折射出路德的信仰、十架的救赎恩典；后者围绕"唯独恩典"、"唯独《圣经》"、"唯独信心"主题的叙事图像更是反映了以基督为中心的，以上帝之道为准则的改教原则。托尔高教堂讲坛上的神学旨趣也反复出现在老克拉纳赫视觉艺术作品中。伊萨阿兹（Vera Isaiasz）指出，关于律法与福音，基督赦免行淫妇女的主题作品经常被使用且重复出现在视觉艺术创作中。[2] 这说明路德的视觉艺术神学依据与当时德国宗教艺术作品已经产生发酵性和互动性的反应。而这个神学依据按照拜尔（Oswald Bayer）的理解，可以用一句话表达："你们蒙召是要得自由（加 5:13）"。[3] 这样的神学表达离不开《圣

[1] 保罗·阿尔托依兹（Paul Althaus）：《马丁·路德神学》，段琦、孙善玲 合译，新竹：信善神学院，1999 年，第 19 页。

[2] Vera Isaiasz, "Early Modern Lutheran Churches: Redefining the Boundaries of the Holy and the Profane", in *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, ed. by Andrew Spicer (Farnham: Ashgate, 2012), 22.

[3] Oswald Bayer, *Martin Luther' Theology: A Contemporary Interpretation*, trans. by Thomas H. Trapp (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. , 2008), xvi.



经》、信心、恩典、基督、上帝之道这几个因素。《圣经》启示，透过信心的渠道，确认得到救赎的恩典 (或也可理解为“因信称义”)，上帝之道便是《圣经》的话语和基督自己。而救赎的实现就是在基督里的自由（加 5:1）。上文已经提及路德指出神像是自由的事，而非必须的事。被蒙召和救赎的基督徒已经获得自由，不必在个人可自由取舍的事上产生矛盾和冲突。魏玛（Christoph Weimer）就有类似评论：“路德认为神像的存在，是可行可不行之事（adiaphora）。”[1] “所谓可行可不行之事”指的是一些教理与道德伦理的实践在《圣经》中没有明确禁止或必须遵行的。这样的事是基督徒可以自由取舍的。

表面上，路德与卡尔施塔特等人的矛盾源于对视觉艺术的不同看法，但其实质矛盾在于二者对《圣经》的不同解释及神学落脚点各异。前者主张多重释经方法，从字面文本到《圣经》历史再到经文意义，路德的释经更强调在基督里的信心；后者拘泥于个别文字本身的意思，割裂《圣经》文本的整体意义，把灵性和物质相对立，卡尔施塔特注重“上帝是个灵”的灵性主义（spiritualism），拒绝可见的神像。进一步而言，二者的神学出发点和落脚点不同造成了不同的见解。狄林贝格（John Dillenberger）认为路德对视觉艺术的理解十分宽泛，他对《圣经》和对视觉艺术的解释都是借着信心的想象来表达的，而这种表达可能还超乎于现实意义。[2] 换句话说，路德对视觉艺术的解释融合《圣经》和信心，具有更多的神学想象，而这种想象是具有纪念、灵修、见证、教导等方面超现实的灵性意义的，目的旨在引导信徒更好地坚固信心，深切体会基督的救赎恩典，在上帝之道的真理中越发进深而得造就。所以，路

[1] Christoph Weimer, “Luther and Cranach on Justification in Word and Image”, in *the Pastoral Luther: Essays on Martin Luther’s Practical Theology*, eds. by Timothy J. Wengert et al. (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 296. 这一词出自于以梅兰希顿为代表的路德宗教会试图与天主教和解而提出的一些礼仪教理等方面的事相关。可参考《奥斯堡信条》（Augsburg Confession）。

[2] John Dillenberger, *Image and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe* (Oxford: Oxford Unviersity Press, 1999), 190.

德的视觉艺术理念始终围绕《圣经》及其紧密关联的神学关键词而进行论述和实践的。

3、评论

对于圣像破坏运动，路德是极其苦恼伤神的。培登（Roland Bainton）就这一事件评论道："这些破坏神像的暴行，在路德看来比教皇曾加于他的都大。他开始体会到他与罗马也许比与他自己那些分离分子毕竟更加接近。"[1] 这说明，圣像破坏运动并非路德改教的边缘事件，而是影响改教同盟阵营分裂的重大问题。路德在其神学框架内阐释视觉艺术的合理性存在，为基督徒找到了信仰依据；同时，路德也把视觉艺术的神学理论局限在"路德式的"神学领域里，而这也导致他与"非路德式的"阵营越走越远。与"卡尔施塔特式的"灵性主义者的分离就是一个例子。事实上，基督教历史有过三次大规模的圣像破坏运动，前两次分别为八、九世纪拜占庭发起的圣像破坏运动。第三次就发生在路德时期。路德偶有提及东方发生过的圣像破坏运动，[2] 但并未吸收东方的圣像神学理论，而是沿袭了西方教会大格列高利（St. Gregory, the Great, 约 540-604 年）关于圣像具有的教导等意义的传统。[3] 东方教会于 787 年召开第二次尼西亚公会议，会上确立圣像崇拜的规定，这个决议精神源自于大马士革的约翰（John of Damascus, 675-749）等人的神学主张。约翰的圣像神学根基在于道成肉身的见证："现在他已经藉着肉身有形有体地显现，与人同住，因此我可以用我所看到的，来为神制成肖像，对着已经被揭开神秘面纱的主，默想他的容美。"[4] 道成

---

[1] 罗伦·培登（Roland Bainton）：《这是我的立场：改教先导马丁·路德传记》，南京：译林出版社，1993 年，第 192 页。

[2] 路德提到东方教会的圣像争论者把自由的事当作必须的事。参马丁·路德（Martin Luther）："论自由 -- 婚姻与神像"，第 107 页。

[3] 参玛格丽特·迈尔斯（Margret R. Miles）：《道成肉身：基督教思想史》，杨华明、李林 译，北京：中央编译出版社，2012 年，第 156 页。

[4] John of Damascus, "contra imaginum calumniators", I, 16, 转引自《基督教原典菁华》，麦葛福（Alister



肉身使不可见的上帝成为可见的样式，无限的超越者成为有限的物质形体。基督道成肉身便是圣像崇拜的神学基础。人们通过物质图像想起物质的创造者，道成肉身便是对神像的肯定。路德的视觉艺术虽然以基督为中心，却只是继承西方教会的圣像传统理念，未能吸取东方教会道成肉身的神像神学诠释。从这一角度来说，路德对视觉艺术的神学理解缺乏大公性。

在路德的诠释下，德国路德宗教会的视觉艺术围绕着路德神学进行创作，最具代表性的就是克拉纳赫父子。但是，偏向于某一方面就有可能顾此失彼。德国艺术领军人物蒂西欧（Georg Dehio）评论道："从历史的、客观的角度来说，（德国宗教改革的艺术）事实上导致了德国艺术走向衰退"； 席勒格（August Wilhelm Schlegel）批评路德影响下的视觉艺术"扼杀"了画家的手工艺；科尔讷（Joseph Koerner）也认为用于宣传路德神学的"缺乏美学价值，没有视觉魅力，缺少情感流露。" [1] 一方面，对于路德宗艺术家而言，他们并非缺乏专业艺术美学知识（如如老克拉纳赫曾在维也纳多瑙河学校专攻风景画技艺），但视觉艺术本身价值不是他们创作的旨趣。另一方面，受路德神学影响的视觉艺术的主要目的在于宣传路德的教义和改教的精神，美学和艺术价值必须从属于神学表达，两者融合过程中，他们可能不得不牺牲艺术中来自经验直觉的视觉吸引力和情感散发力。另外，路德的宗教改革将德国基督徒从教制的桎梏中解放出来，信仰成为个体性的宗教事务，不再受教廷束缚，这一举措觉醒了德意志的民族自尊和独立意识。但在视觉艺术理念上，路德并未融入这一点。若能在《圣经》的基础上把圣像作为德意志民族性的文化遗产，结合民族意识来说服他人，民众是不是不至于那么容易被煽动而大规模破坏圣像呢？

E. McGrath）编，杨长慧 译，台北：校园书房出版社，1998 年，第 194 页。

[1] 三种批评观点都引自 Joseph Koerner, *The Reformation of the Image* (London: Reaktion, 2004), 28-29.

路德对视觉艺术讨论出于形势的需要，涉及到社会经济、文化，甚至政治层面，限于篇幅，本文不便展开论述。需要澄清的一点是，圣像破坏者并不反对所有的视觉艺术，而是拒绝在教堂和信仰生活中运用艺术作品。因此，圣像反对者仅仅是从宗教层面考虑，而路德却不得不从全局来考虑，尽管有其神学或艺术视野的局限性，但从当时的局势来看，路德对视觉艺术的处理或许已是所有可能中最切实的阐释。

路德的视觉艺术与基督教中国化

将路德的视觉艺术与基督教中国化两者结合起来探讨，首先需要寻找二者的关联性和契合点，也就是探讨的可能性，有了这个前提，才能寻找其中有否可借鉴的、适切的实践意义。因此，下文就两者之间的关联和实践两部分进行论述。

1、路德的视觉艺术与基督教中国化的关联

首先，路德的神学与中国基督教（新教）信仰的契合度。上文已有总结，路德的神学中心可表达为：以《圣经》为先决条件的信心、恩典、基督、上帝之道这几个关键词。而这也正是中国教会信仰的表达中心，两者有着不言而喻的亲和力。中国教会绝大数人都会接受路德提倡的“唯独《圣经》”、“唯独恩典”、“唯独信心”思想，信徒高举基督的权威，以上帝之道为中心。教会也经常把上帝之道理解为《圣经》，因《圣经》是上帝所默示的，（提后 3：16）《圣经》里有永生之道，（约 6：68，14：6）因此中国基督徒“爱《圣经》，也研究《圣经》”[1] 同时，一些基督徒也习惯性地因“不可为自己雕刻偶像”（出

[1] 丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998 年，第 77 页。



20：4）的诫命或相关经文而拒绝在教堂里或家里摆设绘画图像等视觉艺术作品，甚至毁坏家中一些珍贵的艺术作品。而路德从《圣经》出发的神学解释，为视觉艺术找到了合乎信仰的理由。只要不将视觉艺术作品视为与上帝同等去跪拜的，就不违背信仰，不能称之为偶像崇拜。因此，路德对视觉艺术的神学阐释是适合中国教会的信仰表达的，而基督教中国化恰恰也是建立在《圣经》的基础上，即以《圣经》为依据的。[1] 这就更强化了讨论路德的视觉艺术与基督教中国化两者的契合度。

其次，基督教中国化的大众性。基督教中国化的主体是中国基督徒，实践的主体也应该是教会群体中的每一个个体。[2] 基督教中国化的神学理念最后必然落实在实践中，而实践的过程需要大众的参与。路德提出视觉艺术的功能，所指的对象便是普通基督徒大众。他们有些不认识字，但可以通过图像理解信仰。对于当时的路德来说，视觉艺术中可以使信徒得到灵性的操练、受到信仰见证的鼓舞、引导信徒正确地认识真理等等。而视觉艺术的这些功能，在中国教会中也可以发挥应有的作用。比如在关于上帝形象的视觉艺术作品中加入中国元素，可以表达上帝不仅是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，也是中国人的上帝，这样，在可视的中国元素的作品中，基督徒的中国身份意识可以自然而然地得以提高。如果路德时期的视觉艺术作品指向大众化的雕刻、铸造、模塑的话，那么今天中国教会的视觉艺术可以更加多元化和现代化，比如动态的影视视觉艺术，借助网络大众媒体传播工具，有效地推进基督教中国化。因此，从

[1] 傅先伟：“纪念丁光训主教诞辰 100 周年暨基督教中国化研讨会开幕式上的讲话”，http://www.ccctspm.org/news/ccctspm/2015/925/15925928.html。

[2] 这并不具有排他性，不是否认教外对基督教中国化的参与和研究，相反地，正是因为当下教外人士对中国基督教的研究和关注，促使中国基督教进一步思考，如何立足自身信仰，从基督教作为中国宗教的本位出发，与学界、与社会进行对话和交流，以获得更多人的理解。

基督教中国化的大众性来说，视觉艺术可以并且也应该成为基督教中国化的一个途径。

最后，基督教需要中国化的文化表达。基督教中国化有其文化要素，也就是文化方面的基督教中国化。[1] 而视觉艺术则在文化领域里扮演不可或缺的角色。路德时代，以老克拉纳赫为代表的德国文艺复兴艺术家并未完全承袭意大利文艺复兴的创作特征，而是根据本土文化设计视觉艺术作品，如托尔高教堂就凸显出萨克森高地“学院派”的艺术风格，利用当地文化表达基督教的信仰精髓。在这点上，中国基督教也可以本土化来体现身为中国宗教的独特之处。这里的本土化除了汉族，也包括各个少数民族的本土文化；同时不可忽略已经成为中国文化一部分的佛道教和各种民间宗教的信仰表达。

2、具体实践

视觉艺术是基督教展现自我有效的手段和方式，在基督教中国化的命题下，基督教的视觉艺术担负着信仰教导和信仰的中国化表达之双重使命，具体的实践可从视觉艺术的题材与形式两方面入手。

题材：无论哪一类基督教视觉艺术首先应具有本宗教信仰的特点，体现基督教的神学思想、传统教义及相关主题。路德的视觉艺术以《圣经》为先决条件，那么，在以《圣经》为前提和基础的基督教中国化视野下，《圣经》内容显然为十分恰当的题材。取材于《圣经》的视觉艺术更能够为教会大众所理解和接受。比如围绕耶稣生平与救赎的内容，又比如上帝创造天地万物的叙事情景，《圣经》里各种人物及其见证等等；除《圣经》题材之外，教会历史，比如各地教堂有其各自的发展历史，创作与该教堂历史发展相关的题材能为本堂信徒找到身份归属感，同时令他们真实地体会到基督的身体在中国这片土地上

[1] 卓新平：“基督教‘中国化’的再思考”，引自《基督教中国化研究》（第二辑），张志刚、唐晓峰主编，北京：宗教文化出版社，2015 年，第 8 页。



有形有体地建立起来的见证，教会的建立是有历史传承的，这一点能够消除一些信徒的历史虚无主义。

形式：视觉艺术的形式不胜枚举，这里仅列举若干例子：

建筑：改革开放至今，中国基督教一直在兴建教堂，教会不遗余力地探索能够体现中国基督教自我身份的教堂建筑。教堂建筑需要融入中国建筑艺术的特点。富有艺术感的中国建筑可以归纳为五个基本特色："屋顶、斗拱、台基、色彩和均称的平面布置。"[1] 屋顶通常为曲面，屋檐四角翘起，即"飞檐"，起到透光和往外泄雨的功能。斗拱起到支撑屋顶和屋外立柱间的托起功能；台基相当于建筑的基座。梁思成解释说，一个台基、一个外檐伸出的坡形屋顶的建筑，适合于任何华夏文明所及之处。[2] 而色彩上以彩绘为主要形式，一般彩绘用于檐下结构部分，在阴影掩映之中。主要彩色以"冷色"如青蓝碧绿，有时略加金点。其它檐以下的大部分颜色则纯为赤红，与檐下彩绘正成反照。平面布置是本着均衡相称的原则，左右均分的对峙。[3] 若要体现教堂建筑视觉艺术的中国特征，或许上述五个特色可以带来启发。

书画：书法与绘画集中体现出中华民族高超的艺术造诣。中国书法可以说是无言的诗，无行的舞，无图的画，无声的乐。教会已有不少基督徒书法家致力于书法创作，这对弘扬中国民族文化，实现基督教中国化有重要的实践意义。中国绘画中山水画尤其能表达了中国人崇尚自然，追求"天人合一"的理想，这也是中华民族艺术精神的体现。运用山水画描绘上帝创造自然的情景或作为各种叙事背景，均能给人留下中国化视觉的印象。另外，体现中国文化传统特征

[1] 林徽因：《林徽因谈建筑》，南京：译林出版社，2015 年，第 8 页。

[2] 梁思成：《图像中国建筑史》，上海：生活·读书·新知三联书店，第 3-4 页。

[3] 林徽因：《林徽因谈建筑》，第 8-16 页。

的佛教绘画不可忽视，尤其是其表现生活中的欢乐与苦难、情感与希望，表现人们坚强、镇定、忍耐、牺牲的宝贵品格的作品，[1] 值得基督教借鉴和参照。

雕塑：雕塑既可以说是一个民族精神文明与物质文明的标志和象征，也在诉说民族发展的历史和演变，中国雕塑自古就有纪念性的、宗教性的和民间风俗的特点，作为中国文化一部分的雕塑，三重特点都能够用于基督教领域内，可分别发挥纪念见证、信仰教导、融入大众的功能。

其它：根据马特兰（Thomas R. Martland）对艺术的介绍，除了建筑、绘画、雕塑、等形式，舞蹈、戏剧和歌剧都应该属于艺术范畴。[2] 显然，舞蹈、戏剧、歌剧同时具备视觉艺术和听觉艺术的特征。其中，戏剧中的戏曲是中华民族的国粹，为中国人喜闻乐见，具有大众性和民间性，如京剧、越剧、黄梅戏、昆曲等等各样形式的戏曲剧种带着浓厚的故乡情，极其容易唤起中国人的身份意识。基督教的舞台艺术十分丰富，借着中国戏曲的形式表达对信仰的理解，观者对基督教的亲切感必定油然而生。舞台戏曲属于动态的视觉艺术，类似的还有影视动画作品很值得基督教研究和运用。此外，民间的手工艺品，如剪纸、刺绣、织锦也都可以被用来传达基督教的思想。

上文已经提及，基督教中国化的实践主体是教会群体，教会在视觉艺术的各个领域里人才济济，视觉艺术的创作者不一定是高学历受过专业理论训练的人，他们可以是具有家族相传或师承下来的某一特殊手艺，也可以是有一定水准的、有业余爱好的个人。教会可以充分调动这些创作人的积极性，鼓励他们能够创作出反映中国传统文化或当地民间习俗的作品。

---

[1] 方立天：《中国佛教与传统文化》，北京：中国人民大学出版社，2012 年，第 291 页。

[2] 参马特兰（Thomas R. Martland）：《宗教艺术论》，李军、张总 译，北京：今日中国出版社，1992 年，第 2 页。



总结

路德对视觉艺术辩证性的论述为基督教的视觉艺术提供了圣经基础和神学依据。今天，中国基督教可以根据路德的视觉艺术思想发掘出既能传达基督教信仰，又具有中国文化特征的视觉艺术作品，这样，带有中国艺术特色的建筑、雕塑、书画、戏曲等基督教视觉艺术作品能够推进基督教中国化发展的务实性和普及化，这不仅丰富了中国基督教的神学表达方式；也有助于教会讲好中国基督教自己的故事，为中国文化对外交流做出应有的贡献。在全球化不断加速的进程中，在中国不断走向世界的时代契机中，中国基督教在视觉艺术的创作上可以充分发挥中华大地多民族、多元化、多样性、包容性的海纳百川之中国气度，体现出中华民族的自信心和自豪感，展现中国基督教作为中国文化软实力的独特风采。

参考书目

《马丁·路德文选》，马丁·路德著作翻译小组 编，北京：中国社会科学出版社，2003 年。

《路德文集》（卷二），路德文集中文版编辑委员会 编，上海：上海三联书店，2005 年。

阿尔托依兹，保罗（Paul Althaus）：《马丁·路德神学》，段琦、孙善玲 合译，新竹：信善神学院，1999 年。

丁光训：《丁光训文集》，南京：译林出版社，1998 年。

方立天：《中国佛教与传统文化》，北京：中国人民大学出版社，2012 年。

梁思成：《图像中国建筑史》，上海：生活·读书·新知三联书店，2011 年。

林徽因：《林徽因谈建筑》，南京：译林出版社，2015 年。

马特兰（Thomas R. Martland）：《宗教艺术论》，李军、张总 译，北京：今日中国出版社，1992 年。

迈尔斯·玛格丽特（Margret R. Miles）：《道成肉身：基督教思想史》，杨华明、李林 译，北京：中央编译出版社，2012 年。

麦葛福（Alister E. McGrath）编：《基督教原典菁华》，杨长慧 译，台北：校园书房出版社，1998 年。

罗伦·培登（Roland Bainton）：《这是我的立场：改教先导马丁·路德传记》，陆中石, 古乐人 译，南京：译林出版社，1993 年。

周施廷："克拉纳赫与马丁·路德肖像画"，《美术学研究》，2015 第 4 辑。

卓新平："基督教'中国化'的再思考'"，引自《基督教中国化研究》（第二辑），张志刚、唐晓峰 主编，北京：宗教文化出版社，2015 年。

Martin Luther, "Passional" in *Luther's Works: Volume 43*, ed. by Helmut T. Lehmann, tran. by Jaroslav Pelikan, Minneapolis: Fortress Press, 1968.

Martin Luther, "Letters" in *Luther's Works: Volume 49*, ed. by Helmut T. Lehmann, tran. by Gerhard A. Krodel, Minneapolis: Fortress Press, 1972.

Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Volume 32* (German Edition) , Charleston: Nabu Press, 2012.

Bayer, Oswald, *Martin Luther's Theology: A Contemporary Interpretation*, trans. by Thomas H. Trapp, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.

Dillenberger, John, *Image and Relics: Theological Perceptions and Visual Images in Sixteenth-Century Europe*, Oxford: Oxford Unviersity Press, 1999.



Isaiasz, Vera, “Early Modern Lutheran Churches: Redefining the Boundaries of the Holy and the Profane”, in *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, ed. by Andrew Spicer, Farnham: ASHGATE, 2012.

Koerner, Joseph, *The Reformation of the Image*, London: Reaktion, 2004.

Heal, Andrew Bridget, “Visual and material Culture”, in *Oxford Handbook of the Protestant Reformations*, ed. by Ulinka Rublack, Oxford: Oxford University, 2015.

Scribner, R. W., “German Renaissance Architecture by Henry-Russel Hitchcock”, in *The Journal of Modern History*, Vol. 56, No. 1, 1984.

Scribner, R. W., *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London: The Hambledon Press, 1987.

Weimer, Christoph, “Luther and Cranach on Justification in Word and Image”, in *the Pastoral Luther: Essays on Martin Luther’s Practical Theology*, ed. by Timothy J. Wengert et al. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

傅先伟：“纪念丁光训主教诞辰 100 周年暨基督教中国化研讨会开幕式上的讲话”，登陆于 2017 年 10 月 6 日，http://www.ccctspm.org/news/ccctspm/2015/925/15925928.html.

克拉纳赫作品数据库，登陆于 2017 年 10 月 4 日，www.lucascranach.org.

Matin Luther's view on Visual Arts and Sinicization

CHEN Qirui (University of Helsinki, Finland)

Abstract: Martin Luther (1483-1546) never uses the term "visual arts", which, remains indispensable for his theological articulation and practice. Since 1522, the Iconoclsam under the Spiritualists had caused social turbulence in Wittenberg and the other places in Europe. Luther set forth his view on visual arts defending against that radical deed. Through the Biblical interpretations and theological treatises, Luther had made the social situation stable successfully. In Luther's discussion from 1522 to 1545, we find his dialectical, Biblical and theological attitude and position on visual arts. For Luther, visual arts could be used in church life as far as they were regarded as a way of understanding belief, rather than al. According to Luther's view on visual arts, this paper displays the analysis of his historical backdrop, theological foundation and some assessment, as well as applies Luther's on visual arts into the modern context in China. In doing so, it demonstrates that Martin Luther's idea of visual arts can be utilized for the exploration of Christian Sinicization today.

Key words: Martin Luther, Iconoclasm, visual arts, Chinese Christianity



开荒与奠基：晚清宣道会在华中教区的传教路线及信仰实践（1892–1899）

倪步晓（香港中国神学研究院）

摘要：宣道会（Christian and Missionary Alliance）是十九世纪末美国基督教传教运动的产物，自该传教组织成立伊始，就派遣传教士开拓在中国的福音工场。宣道会在华确立传教策略，于中国划分出不同范围的传教区，其中华中教区是本文叙述的主线，拟建大小不同规模的传教站，展开游行布道、个人友谊和办学校来传播基督信仰等，普遍的工作与诸多在华传教团体事务有着共同点。他们既有一种普世基督教传教运动的精神，也具在本地教会的实践经验。传教士与本地信徒，在乡村、家庭、教堂等固定地方，从了解、接受到改宗基督信仰，有着稳定且长期的关系网。尽管因改宗需付出一定的人际、社会成本代价，他们却依靠教会的教徒关系及宗教经验，得到基督徒内部的粘聚力。再则，随着华中宣道会重视巡回布道，传教士抱持基督再临前，迫切拯救人灵魂的宗教信念，开拓过去难以突破的湖南地区传教站，从而实现扮演开路先锋的角色，即是首个进驻湖南省的基督教差会。这种发展模式不但符合传教士开荒“未得之地”的期望，而且标志着华中宣道会具有直接布道的差传路线。

关键词：宣道会、华中、传教路线、信仰实践

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0006

引论

宣道会（Christian and Missionary Alliance）是十九世纪末美国基督教传教运动的产物，自该传教组织成立伊始，就派遣传教士开拓在中国的福音工场。1889 年首批宣道会传教士沿着长江流域，进驻安徽芜湖地区且以此为中心逐步地适应社会、学习语言，并开展传教工作。之后是宣道会在华确立传教策略时期，于中国划分出不同范围的传教区，其中华中教区是本文叙述的主线，更重要的是藉由传教士的经历及其地方社会的互动，思考宣道会传教士如何在后期推展在华的差传（missiology）模式及事业。尽管宣道会的传教路线，拟建大小不同规模的传教站，展开游行布道、个人友谊和办学校来传播基督信仰等，普遍的工作与诸多在华传教团体事务有着共同点。[1] 不过，他们既有一种普世基督教传教运动的精神，也具在本地教会的实践经验。因此，除了基本日常教务之外，宣道会在华中地区实践信仰历程具有怎样的特征，反映在他们的信仰认同及当地基督徒的群体结构，是值得特别关注。其次，此一时期，甲午战争惨败和洋务运动破产，清政府随着国际关系改变，局势骤变，进而社会一连串改革呼声四起，亦呈现不同以往的传教环境。显然的，国家的变革对国人的日常影响甚大，传教士及基督徒亦不例外。因此，本文以 1892 年至 1899 年的晚清时期，梳理甲午战争前后美国宣道会华中传教团体在该教区的实际运作，继之探析差会在异质文化的传教理念，观察他们如何将信仰认同带入地方社会场域，勾勒出宣道会传教路线及教务重点。

[1] 赖德烈（Kenneth S. Latourette）：《基督教在华传教史》，雷立柏等译（香港：汉语基督教文化研究所，2009），第 308-309 页。



一、宣道会华中区的创始与开荒

美国宣道会早期在中国的传教活动，都具相同福音使命的身份意识，因传教士入华前主要是来自宣道会在纽约奈亚克传教士训练学院（Missionary Training Institute, Nyack College）的毕业生。[1] 显然的，他们是经过宣道会传教训练且具有宗教理想才来到中国传教工场，就传教策略观之，传教士的活动是受美国宣道会的安排和影响，并制定具体的传教计划。

（一）宏图初现：宣道会华中区的成立

1891 年是宣道会来华的第三年，从传教士人数、差会组织来看，尚属小型规模，而作为一个刚成立不久的传教机构，广为招募传教士才有推动传教工作的可能性，为此美国宣道会在不同聚会，呼吁更多人参与海外传教，并且报告在中国社会有大量的福音需求。[2] 此时因美国各地的平信徒运动（The Layman's Movement）和学生志愿海外传教运动（The Student Volunteer Movement）的助长，宣道会在华传教团体在寻觅新传教士上比过往来得容易。[3]

到了 1891 年 12 月，宣道会共差派十三位传教士前往中国，他们以芜湖为传教基地进行学习语言等适应生活。[4] 翌年，他们到北京、南京、汉口、西北

[1] D.H. Bays, "Pentecostalism in 20th Century China: Denominational Results of a Non-Denominational Movement." *Paper of the 2nd symposium on the History of Christianity in Modern China: Christian Denominational in Modern China*: 2.

[2] Editor, "The Claims of China as a Mission Field," *The Christian Alliance and Missionary Weekly,* Vol. VIIL, No.9 (26 February 1892), 142.

[3] Valentin H. Rabe, *The Home Base of American China Mission, 1880-1920*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press,1978), 3-4.

[4] "China Mission," T*he Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIL, No.24 (18 December 1891),383.

藏区等考察。[1] 继之宣道会在中国拟定三个传教区，包括以芜湖中心的华中地区、山西大同的华北传教区、青海藏区的西北传教区，并增派传教士进驻在当地尝试开展传教活动。[2] 在 1892 年宣道会在中国确立教区制度，并不是建立宣道会中国差会的中央组织，而是各教区教务直属美国宣道会海外传教部管理。[3]

1893 年宣道会的创办人宣信一行人来到中国，为期六十多天，有三周的时间走访华中地区，并在芜湖与十多位传教士进行传教会议。这次会议有几个重要事项，首先，宣信提出一项计划，即宣道会正式在中国设立五个传教区，即华中区、西北区、华南区、华北区以及北京区。[4] 同时，会议确立芜湖为宣道会差会的总部，这里也作为华中传教区的中心。关于华中区的传教范围，主要是沿着长江流域的安徽、湖北与湖南省等地区开拓传教站，并且华中教区也负责支持西北地区的开拓工作。宣信为了实现这项长期的宏图目标，决定在芜湖购置大型房屋，提供初期来华传教士的接待和训练之用。[5] 翌年，宣道会在芜湖河北的大官山设立“传教士训练之家”，俾来华传教士住处及学习汉语之用，以接受 6 个月至 12 月的语言学习。[6] 其次，宣信指出传教士要有效的工作，需

“Form China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIII, No.3 (15 January 1892), 45.

[1] “Missionaries to the International Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly,* Vol. VIII, No.7 (12 February 1892), 108.

[2] “Missions,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. IX, No.17 (21 October,1892), 266.

[3] “Missionaries to the International Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIII, No.18 (29 April,1892),285; “Missionaries to the International Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIIL, No.23(3 June 1892),364; Z.C. Brals, “Letter from our late China Party,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIII, No.26(24 June 1892), 413.

[4] 宣信建议在中国要开辟具体的区域，五个具体的方向：首先是南方的广西省；第二，中部的安徽；第三，以武昌为切入点，往西北传教；第四，首都北京，第五，华北的山西。A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands* (New York, The Christian Alliance Publishing, 1893),408; “Editorial Correspondence,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. X, No.11 (16 June 1893),371-372. “Our Work in China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. XI, No.24 (15 September,1893), 164.

[5] A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands*, 375-400.

[6] “Missionaries Lands,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XV, No.3(July 17,1895),34;



要选派有能力、有足够经验的传教士，担任监督传教工场的负责人。因此，他委派了富有经验的传教士李拉斯牧师（D. W. Lelacheur）担任宣道会各教区的工场监督。来华之前，李拉斯已是当时美国著名的牧师，他在1886年的一次讲道时肺部出血，病情恶化时，借着祈祷却奇迹般地康复，之后他在波特兰牧会，并受邀四处讲道。这一时期，他被形容为作恶多端的人所畏惧的对象，更是风靡一时的奋兴布道家。1889 年他接受宣信的感召，被派往的第一个传教工场是马来半岛，到1893年就安排他进入中国宣道会的传教工场。[1] 他在中国期间的工作，除了负责芜湖的传教士训练之家，大部分时间在各地巡回考察，监督各个传教区的工作。[2]

胡铸人：<芜湖宣道会>，《圣公会报》，第27卷第7期（1934）：17。

[1] "Our Missionary Group," The Christian Alliance and Missionary Weekly, Vol. XVII, No.13(25 September 1896), 275.

[2] "Our Work in China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. XI, No.11(15 September 1893), 164; "Editorial Correspondence," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. X, No.11(16 June 1893), 371-372.



图一：1893 年宣信与宣道会传教团在芜湖合影[1]

（二）奠定华中教区的传教路线

就宣道会华中传教区未来发展来看，李拉斯开展他所计划的传教思路。首先，他强调传教士与教外民众的交往，必须训练有素才可事半功倍。在李拉斯看来，传教士置身于保守的中国社会，应采取谨慎的态度融入本地人的生活，如穿着中国人衣饰，适应本地的饮食习惯。其次，在李拉斯的带领下，芜湖的传教士训练之家以严格著称，在这里每日的生活充满着保守与严肃的气息，男女传教士之间要有谨慎的来往，他们居住在不同楼房，相隔几条街，每周才可以见面一次，更不能轻易讲话，对违反现有规章制度，都要接受严厉的批评，

[1] A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands*, 379.



因此，保守刻板印象如影随形在宣道会传教士群体。[1] 在李拉斯的训练观念中，传教中心的训练不仅是传授传教的技巧，也是要求传教士接受严格的宗教规范，从而为保证宣道会在传教工场的声誉，加强传教工作的效率，再者，他认为中国历来讲男女授受不亲、男女大防，上述措施尤显必要。[2]

另外一方面，李拉斯力持传教士训练之家的基本信仰，是认信美国宣道会从基督论而成的"四重福音"信条。[3] 这不但构成传教士在华传教的核心内容，也是宣道会教会的敬虔生活理念。传教士雅学诗（B.H. Alexander）就说到："我学会了四重福音的真理，并没有被其它神学所堵塞，四重福音的内容很容易被吸收，并在后来的基督教传教工作中成为基督徒经验和支柱。"[4]

宣道会华中差会训练传教士的技巧，沿袭传统的传教路线，采取巡回布道，以口头宣讲、售卖福音书籍为惯常方法。故华中教区要求新传教士，日常要学习汉语，并定期通过语言考试后，才委派他们开拓传教站的工作。[5] 初到芜湖训练之家的传教士曾形容"本地语音稀少、音调难辨、语法简单和字词众多"等难题，令他们颇受困扰，即便跟着汉语老师学习，也需要一至两年时间才能掌握部分口语。[6] 从学习效果而言，由于大部分为年轻传教士，一些人禀赋聪颖，短短在半年内，就已经娴熟地掌握汉语，遂即被派往旅行布道，开拓新传教站。[7] 到 1893 年华中差会已于安徽、湖北省的十七个乡村，固定开展巡回布道的工

---

[1] M.B. Birrel, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*, (an autobiography manuscript, 1981),20.

[2] F.C.B. Birrel, *Frances Calin Birrel Faithful Missionary, Wife, Mother*, (an autobiography manuscript, 1985),32.

[3] 四重福音是宣信主张的基本教义内容，即"基督是救主、成圣的主、医治的主和 再来的王。" A.B. Simpson, *The Four-Fold Gospe*l, New York: Christian Alliance, 1890.

[4] B.H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander* (in archives of The Christian and Missionary Alliance, Colorado, USA), 62.

[5] M.B. Birrel, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*, 16.

[6] B.H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander*, 63.

[7] "Supernatural Aid the Study of Foreign Languages," *The Christian Alliance and Missionary Weekl*y, Vol. IX, No.17 (21 October 1892), 259-260.

作。[1]

因繁重的工作及环境的不适，影响了他们在传教的进度。如传教士克纳普（W.I. Knapp）牧师与霍奇斯（J. H. Hodges）相继因染疾过世，这对刚成立不久的宣道会华中差会是一件极大的打击。[2] 再则，于 1893 年夏季，华中地区发生令基督教胆寒之事，有两名瑞典传教士在湖北布道时，被当地人杀害，并导致一间教堂遭到破坏洗劫。[3] 这亦冲击着宣道会武昌的传教站，传教士毕竟成（Z.C. Beals）和艾克仁（E.M. Ekvall）在武昌的教堂被地方官员强制关闭，并逮捕初入教的信徒，迫使他们弃教，以致于传教士多次遭到邻居驱赶搬离。是次湖北教案，在西方领事馆交涉下，清政府刑罚了主事者，反教情绪很快得到平息。[4] 事实上，此时华中地方的反教现象并不少见，宣信在中国考察时，就指出传教士传播福音最大的难度是蔓延在地方的反教情绪，导致传教士不易找到合适的地方租赁房屋：

在中国城市开设新的传教站，与在印度是完全不同的两码事。在英国的保

[1] "Our Work in China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. XI, No.11(15 September 1893), 164.

[2] "Death of a Missionary," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIII, No.23 (3 June,1892), 353; E.C. Funk, "A Letter from China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIL, No.17 (30 October,1891), 270; W.I. Knapp, "A Glimpse in China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. VIII, No.24 (10 June 1892), 381-382; W.I. Knapp, "Traveling in the Interior of China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. IX, No.11 (9 September 1892),172; "Mr. J. H. Hodges," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (June 1,1894),585; Warren Collins, "In Memoriam," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (22 June,1894), 687-688.

[3] 当时英国伦敦会传教士杨格非也说到该事件：1893 年 6 月，瑞典的传教士在湖北河峡堡被残忍的杀害，那是一个小地方，该地区一个有两万居民的大城镇，离汉口大约五十三英里。杨氏认为这是自天津教案以后，中国再没有发生比这更可怕的事情了。导致这一暴力的原因不难寻，整个事件似乎是由李家栋（Li Kia-Tsung）所发起，他是大禹寨等三个村庄的人。此外他指出地方官员没有履行保护职责，是因为反外的情绪从上到下，弥漫在官宦阶层之中。Griffith John, "Massacre of Two Missionaries in Central China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. XI, No.10(8 September 1893), 156-158.

[4] Henry Norman, *the peoples and politics of the far east* (London: T. Fisher Unwin, 1895), 301.



护下，你可以找到你想去的地方，你所要做的是去租房子或盖房子就可以传教。但在中国，情况就完全不同了。你不能轻易去其它地方，没有人民的意愿和官员的同意，你不能去任何地方。你可以参观一个城镇，并受到欢迎，但当你到要租房子时，传教困难就开始了。很多人可能愿意把房子租给你，但他们害怕。你可能会被赶出去，房子可能会被暴徒毁掉。在某些情况下，房东会因为租房子给外国人而被人打了一顿。中国官员们目前的态度，尽可能少把房子被外国人占据。因此，开设新的传教站需要技巧、智慧和耐心。[1]

不过，相较湖北武昌的城市地区，这段时期的传教士在安徽大通、铜陵等小县城，能顺利地租赁房屋，开设传教站。继之频繁地街头布道，使教堂逐渐地增多聚会人数。[2] 随着教堂人数的稳定，华中差会便讨论洗礼规则，要求慕道友归信受洗前，必须有公开认信、良好的生活见证，才可接受洗礼的仪式。在 1893 年 12 月宣道会华中传教区举行第一次年议会。李拉斯牧师主持会议时，提出了一项重要议题，他提及规定受洗入教的人必须经过考核，至少三个月的候选期，他们要认同基督教是唯一正统的宗教信仰，且慕道友改宗必须确认其有固定教会生活及外在道德见证，才可以接纳为受洗教徒。这一项改宗原则，成为宣道会华中区一个长久稳定的教会特征。

是次会议，李拉斯亦拟定了华中宣道会的传教目标，即要求传教士每年至少有两次外出长期旅行布道，并寻找合适地点，开拓新传教站。宣道会为了表明注重直接布道的福音理念，遂决定所开设的教堂或布道所皆命名为“福音堂”。[3] 与此同时，宣道会华中差会确立了在一个地方的传教进路，先由传教士选取

[1] A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands*, 399.

[2] “The Situation in China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, Vol. XI, No.11 (15 September 1893), 163-164.

[3] D. W. Lelacheur, “First Annual Convention of the I. M. A. in Central China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XII, No.11(16 March 1894), 300-301.

在人口稠密的位置，定期街头布道，逐渐地消除当地人的疑虑，再寻找机会租赁房屋作为长期传教站，之后在周围乡村开辟布道所，有一定的信徒人数之后，就委派传教士或传道助手常驻当地牧养教会，以及再度开拓附近的布道所，以此方式打开传教辐射的范围。[1]

1894 年 12 月宣道会华中教区召开第二届差会年议会，计有二十位传教士赴会，在传教工作的报告中，汇报了已在五个地方建立主要传教站，即是安徽省的芜湖县、含山县、大通镇、铜陵县和湖北省的武昌县。[2] 这些传教站的房屋，得到地方官方的保障，或购置或租赁房产，皆有合法权利，传教士以宗教团体的组织进入地方社会。其次，会议中出席的传教士一致通过，在传教站开设教会学校的策略，其学校的功能是作为辅助传教的角色，最终为实现领人归主的目标。[3] 同时，是次会议重申宣道会的传教理念，传教士的日常经费主要由差会提供并不充裕，所以要求传教士过简朴、节俭的生活，并尽可能地贴近与他们朝夕相处的基层生活方式。[4] 由是观之，这一时期宣道会华中传教区确立的传教策略，不仅重视融入当地人的日常生活，建立熟人场景的布道方式，亦通过训练有素的传教士，建构各个传教站及其福音堂具有宣道会主张的布道特质与保守信仰的团体模式。[5]

---

[1] D.W. Lelacheur, "Central China Mission, I. M.A-Annual Conference and Greeting," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIV, No.8(February 19, 1895), 114-116.

[2] L.W. Lelacheur, "Central China Mission, I. M.A-Annual Conference and Greeting", 113-116.

[3] "Go Forward," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XII, No.14(6 April 1894), 359; L.W. Lelacheur, "A Beautiful Testimony," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (1 January,1895), 8.

[4] M.B. Birrel, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*, 12.

[5] "A Gospel Taut," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (25 July, 1891), 53. "One Hundred Foreign Missionaries," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (31 August, 1891),93. "Field Notes" *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (2 March,1894), 250. "Field Notes," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (6 April, 1894), 384. "Field Notes," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (4 May,1894), 496; A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands*, 401-405; "Farewell Missionary Meeting,"



（三）建立临街“福音堂”的模式

宣道会在华中区的传教士同僚之间有一个共识，即在人潮拥挤的街道开设福音堂，一方面让人有近距离接触基督教的宗教场所，克服传教道路上的障碍，起到消弥误会的桥梁，另一方面街头教堂让人便于寻找，且能成为长期性固定活动的地点。传教士发现很有意思的一个现象，在开设福音据点之时往往会引起当地人惊讶，只在房子门口挂上“福音堂”的匾额，却没有像中国传统宗教，需要经过一系列复杂的程序，如烧香、跪拜等宗教仪式。福音堂除具备传教功能以外，亦有学校教育、主日学等功能，往往引起当地不少人的好奇与兴趣，传教士描述到：

芜湖当地人看到宣道会的新建福音堂拔地而起，都非常感兴趣，尤其是孩子们一直渴望看到它的完成，这样就可以用来做学校。虽然它和美国的礼拜堂在规模程度上都无法相比，但我们希望它能满足许多人的愿望，在这里将通过上帝的话而被拯救的灵魂数量增多。[1]

再则，福音堂每日打开大门，有固定一段时间，讲述简单的基督信仰，[2] 当人们进到福音堂，看到内部结构，设有讲道厅、摆设长椅及茶水台，对这种宗教场所产生兴趣的人，就会时常到教堂休息听道。在传教士的描述中，主要是来自乡村的人，性情淳朴，普遍抱持开放的态度。即使在繁忙的农耕季节，也有村民在晚上到教堂聚会。[3] 相较传教士独自说教的方式，人们更喜欢个人谈话，因此传教士要花多数时间，应付他们提出的种种问题，以及解释民间的

The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly, Vol. XV, No.24(11 December 1895), 369-370.

[1] M.A. Funk, “The Chapel in Wuhu,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (28 July,1897), 97-98.

[2] D. W. Lelacheur, “Reports of Work in Central China, for 1893,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (13 April,1894), 405.

[3] M. B. Birrel, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*, 17.

各类谣言。[1] 事实上，早期传教士并未有讨论复杂的宗教知识及汉语能力，不过，他们总是会把握一个“你来自哪里”的问题，作为布道内容，讲述自己由遥远的国家而来，专为传播上帝救赎世人的福音。[2] 这带给中国人深刻的印象，教堂不仅是讲救赎的地方，也是他们在生存中寻求帮助的选项之一。一个被吸食鸦片困扰的年轻人到芜湖福音堂求助，以期得到药物戒除鸦片，传教士却是建议他每周参加教堂慕道班来戒除烟瘾，后来经过半年时间在教堂的固定生活果然使其戒除烟瘾习惯。[3]

从福音堂的主要人员结构来看，包括有汉语老师、厨师、苦力及职业乞丐等，大多数是社会下阶层民众。由于福音堂提供他们固定频繁的教会生活，每个早上的祈祷会、晚上的查经班，主日的礼拜、主日学课程。因此，传教士与他们关系非常密切，在他们改宗后，表现出极大的热情，带领家庭成员乃至乡村邻里的人信教。[4] 宣道会在华中的传教工作，首先改宗的是传教士的汉语老师，他们与传教士长期接触，使得他们后来有部分人成为传教士助手，协助日常的教务及外出布道活动。[5] 1893 年武昌福音堂有一位年轻人杨先生改宗受洗，继之毕竟成牧师雇用他为传道助手，遂即分派他在湖北乡村巡回布道、售卖圣书。期间一位算命张先生对基督信仰有兴趣，购买福音书，亦接受杨先生邀请到福音堂。从此张先生在慕道班学习信仰教理且放弃算命生计。[6] 在这一时期，张氏的幼儿猝然离世，夫妇二人极度悲伤，他们到福音堂接受传教士和教徒的

[1] W. S. Johnston, “Letters from W.S. Johnston,” (11 September 1891), 174.

[2] “Loo-Chou-Fu,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XII, No.4 (26 January 1894), 102-103.

[3] D. P. Ekvall, “China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (17 January,1895), 69.

[4] B. H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander*, 66-67.

[5] M. B. Birrel, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*, 16.

[6] Z. C. Beals, “China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIII, No. 20 (16 November,1894), 478-479.



劝慰，鼓励他们要有将来在天堂再见面的信仰盼望。[1] 他与妻子受到感动，便受洗归信基督。之后，毕竟成牧师雇他任武昌宣道会初级学校的老师，以传教为根本、教育为手段的原则。张先生的兄长是武昌退休官员，因他的缘故而信教受洗，并将自己的房子提供给教会学校使用，尽其所能协助学校事务，后来他也成为武昌的福音传道人。[2] 因此，福音堂的日常聚会也由本地传道助手讲道，引人改宗也颇具成效。[3] 譬如 1898 年在安徽大通传教站的聂克思师母（Mrs. H.S. Nichols）因患病离开后，教堂的日常工作由本地传道助手负责且有序地开展福音工作。[4]

此外，福音堂会为远道而来的慕道友提供住宿，传教士说到"教堂中许多人从很远的地方来，如果礼拜天聚会结束就离开，就不容易返回。教堂每晚都开放，我们外国传教士与本地福音传道人轮流主领聚会，本地人非常喜欢唱圣诗，我们就会举行唱诗歌聚会"。[5] 可见，宣道会传教站固定的福音堂不但具有转换民众生活方式的人际关系网，提供当地人从认识基督教到改宗，有长期稳定的人际关系，它亦具备改变宗教思想的机制，改宗后对基督徒信仰认同的质量确有帮助。

（四）改宗与付出代价者

[1] Z.C. Beals, "China-Mr. Beals," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIII, No. 24 (14 December,1894), 575.

[2] Z. C. Beals, "Our Last Month in China," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIX, No. 5 (28 July,1897), 98.

[3] A.E. Myers, "China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (29 June,1894), 718; E. D. Chapin, "China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly* (10 July,1896), 45; Y. J. Chang, "A Remarkable Movement in China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (1 June,1898), 526.

[4] James Smith, "China Mission Monthly," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (12 January,1898), 43.

[5] "a picture at Nanling Hsien," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (16 December,1899),483.

从晚清安徽、湖北地方乡村场域来看，斗争、暴动、盗匪频频发生，不常享有平静社会秩序，多数乡村人则处于糊口的边缘。[1] 因恶劣条件、连逢苦难，有民众选择进入天主教寻找生存资源，亦在基督教发生“吃教者”的现象，这让教外人士颇为反感。因此，宣道会早期的活动中，他们留意中国人信教的动机，以免出现“吃教者”，不过，他们也发现多数人并非是为了现实利益而改宗。[2] 现实中，因他们受制于乡约观念，连贫穷者也须付出一定的信教成本，改宗的人会有来自社会人际的排斥和家庭内部的反对。显然地，这不仅让下层民众在原社群改宗须付出社会、人际和机会成本，亦不会吸引丰富社会资源的上层民众轻易改宗。面对中国人信教状况，促使宣道会时常要投入心力来支持信徒实践基督徒身份的认同。

1895 年安徽青阳县宣道会福音堂的一年轻人信教后，被他父亲夺走《圣经》，并用铁链锁住责打，强迫他放弃基督信仰，此后被强制带到乡下且远离福音堂。然而他未放弃信仰，托人找到传教士，再次得到《圣经》，传教士时而探访他，鼓励他在苦难中，不放弃基督徒的身份。[3] 无独有偶，湖北乡村一个多年沉溺吸鸦片的人，当他路过武昌福音堂，听到传教士的布道，内心生发强烈戒掉吸鸦片的愿望，问传教士像他这样的人是否有资格得救。传教士回答他，凭着信心求告上帝就必然得救，亦为其祈祷求上帝拯救他。在此后的一晚，他冲进教堂喊着，上帝真的拯救他，经过祈祷，他再没有吸食鸦片，并要求决定信教。他返回自己的乡村，四处传播福音，讲述戒烟的宗教经验。但是，村民和乡绅听闻他信奉洋教，将他逮到县衙，官员下令禁止他在本地乡村传教。

[1] 萧公权：《中国乡村：论 19 世纪的帝国控制》，张皓等译，台北：联经出版社，2014 年，第 592-593 页。

[2] Helen Galbraith, “New from Nan-Ling-Hsien, China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (8 January,1897),43.

[3] E. D. Chapin, “China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (10 July,1896), 45.



不过，他仍然继续传教，当他再度被人抓捕，惩罚用竹子抽打三百次的极刑，导致身体皮开肉绽，凄凉无比濒临死亡。他的朋友见其病势危重，悉心照顾，身体却意外地恢复。不久，他再度重回乡村传教，当地人恼羞成怒，将他关进山里，他却隔着栅栏对人说不会因欺凌与歧视放弃信仰。[1] 传教士指出这种现象并不鲜见，本地人改信基督教不但无助于在主流社会晋升，反而会遭贬抑为吃教人等恶名，即使是贫穷的人或幼童，这类没有太大的社会成本者，也因信教会付出被排拒原社群的代价：

这些女孩被她们的朋友嘲笑，被指责追随外国人，成为"吃教的人"(Rice Christians)，这是对中国人说的最令人恼火的话。当地人认为传教士给了她们好吃的好处，使得她们放弃了原来的宗教，成为传教士的追随者。[2]

值得注意的是，宣道会华中差会所开拓的传教站只有一两位传教士，他们面对广大的范围，开展巡回布道的工作，从而无法时刻顾及所有的教徒，当有慕道友或教徒遭受到压力时，就有部分人会选择弃教。[3] 如 1895 年 6 月芜湖发生社会暴乱，起因是民众拿着灯笼和锣鼓举行盛大集会，谣传有学童在教堂失踪，他们群起而至宣道会的福音堂及信徒住处搜索，并在教堂为"已逝"的孩童举行丧礼。尽管官府阻止民众街上游行，这场风波算是很快平息。但是，这次因民众而来的压力，使福音堂人数有明显的减少，不少人担忧自己的安危，就不敢再前往教堂。[4] 由此可见，当经历信教所要付出的成本后，民众中也有人会选择不改宗或弃教，维持原来的社会关系及宗教信仰。

传教士指出，倒不是基督教教义困扰他们，而是他们返回家中，遭到亲人

[1] A. T. Pierson, "Christ the only and All sufficient Saviour," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVIII, No.8(19 February,1897), 176.

[2] Helen Galbraith, "New from Nan-Ling-Hsien, China," (8 January,1897), 43.

[3] B.H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander*, 67.

[4] A. L. Shier, "China", 205.

极力反对，从而评估信教的利害关系，既得不到世俗的好处，亦受到原来社群的排拒，自然就不再前往教会。[1] 在此情况下，传教士意识到教会群体非常重要，他们利用教会形成的教徒网络，支持遭难的人，鼓励本地人改宗经过考验，也是一种认同基督信仰的见证方式。可见，改宗须付出心理压力及社会成本，却也因教会的群体生活，建立对基督徒的身份认同。在大多的情况下，教徒依赖传教士提供的训练机制，理智地面对挫折与反对声浪，作出疏辩，澄清各类谣言，证明改宗的抉择，并非功利驱使或消极的避世态度，而是接受耶稣为真神以及有具体的宗教经验。[2] 另一方面，每一个信徒的改宗经历，都有一个故事，这种经历对教徒的日后宗教生活会有很大的影响，尤其他们在教会的群体活动对第一代教徒有着深刻的影响。[3] 这一时期安徽南陵县宣道会传教士麦卡利（Louise McCully）生动地描述本地教会的境况：

我们在南陵的主日崇拜，从早上十点开始例行晨祷，座位都挤满人，因为没有地方坐了，有许多人就不得不站着，有好多好奇的围观人群。上午聚会结束后，下午又举行妇女和儿童的主日学，照样教堂和院子挤满了人，甚至很难找到一条通道……晚上大约七点，我们与本地二十多位基督徒，一同举行圣餐仪式。在这些神圣的事上，我们讲述了领受耶稣的祝福，这是基督徒'共同生命'的交流，是多么的幸福。[4]

---

[1] D. W. Lelacheur, "Reports of Work in Central China, for 1893," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (13 April,1894),404; "Extracts from the China Reports," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (12 August,1899), 162.

[2] Mary F. Parmenter, "The Condition of Women in China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (16 December,1899),470; Anna Kristensen, "To Junior Missionary Alliance," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (6 July,1898), 14, 23

[3] John Helgesen, "Is China Awakening?" *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVIII, No.24(11 June 1897), 554.

[4] Louise McCully, "A Sunday at Nan Ling Hsien," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (11 November,1899), 374.



同时，因着传教士重视公开的洗礼仪式，即是“标志着他们放弃所有偶像崇拜的愿望到穿上所听见的基督”，受洗后使教徒有固定的圣餐仪式，从而起到逐渐转换他们生活方式的作用。[1] 因此，相较于所付出的社会成本，宣道会带给教徒新的人际关系、宗教活动的转变更吸引他们，这委实是教徒持续认信基督教的重要原因。



图二：1895 年宣道会华中传教团在芜湖合影[2]

二、实践差传身份的教务重点

[1] Ibid., 374-375.

[2] “Group of Missionaries at Wuhu, Central China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIV, No.16 (17 April 1897),243.

1894 年清帝国与日本的战役惨败，脆弱国情昭然若揭，[1] 从而激发国内改革的思想，愤笔疾言针砭时弊广泛出现在民间社会，也包括文人和官绅向朝廷上书呼吁改革。[2] 此一时期，中国随着国家关系改变，排外渐趋缓和，在华传教士纷纷作出预判，认为充满传教机遇的时代要来临了。[3] 也受此影响，宣道会华中差会秉持广传福音的思想，认为这也是充满传教愿景的时期，应同时谋求教务发展及开拓新传教站，并向前大步迈进。

（一）社会变革中实践传教愿景

从华中宣道会传教士对甲午战争的态度来看，颇具耐人寻味，他们认为这场战争是祸也是福。首先，面对战后的血腥和浩劫，传教士不愿再有中日两国人的伤亡。其次，传教士指出战败是因清政府的腐败、闭关锁国及排外的态势，即使是另一个统治者，也不会比清帝国统治的社会秩序更糟糕。因此，李拉斯牧师相信甲午战败会令清王朝对基督教开放。[4] 同时，也有传教士指出"上帝正为福音更广泛地进入中国作预备，因为过去中国长期拒绝及藐视基督福音，他们一再遭受的屈辱，是上帝对他们的惩罚。"[5] 显然的，传教士从基督信仰去诠

[1] 罗威廉指出因着屡次战败后，日本从清朝得到两万万两的赔偿金，客观上促进了日本资本主义的兴盛。而清朝由此沦为西欧列强与日本争夺的权利场。罗威廉（William Rowe）：《中国最后的帝国：大清王朝》，李仁渊等译，台北：台大出版中心，2013 年，第 237 页。

[2] 宗泽亚：《清日战争（1894-1895）》，北京：世界古树出版公司，2012 年，第 305 页。

[3] 李提摩太指出，在倡导改革运动的进程中，国人以基督教时事刊物《万国公报》作为参阅，发行量比甲午战争前至少翻一倍，内容包括记录教会的战时舆论，提供中国摆脱困境、安定秩序的方法，了解世界发展的最新进程。李提摩太（Timothy Richard）：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，李宪堂和侯林莉译，天津人民出版社，2005 年，第 210-211 页；赖德烈：《基督教在华传教史》，第 417 页。

[4] 在李拉斯牧师看来，中国人过去一直不承认西方在任何方面比他们优越，但是经中日战争成为打开这个国家眼界的一种手段，故中国正在觉醒中。W. Lelacheur, "China," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVII, No.16&23(October,1896),372-373.

[5] "The War in the East," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XIII, No.18(2 November,1894),410.



释中日战争的结果，不仅视为上帝惩罚长期拒绝福音的中国，更是藉此提供传教士在中国地方社会的安全保障，以便于打开更大的传教空间。[1] 平情而论，宣道会的传教士是一群有宗教热情、服膺实践主义的人，只存心救人的好意，并无侵略的意图，可是他们在中国并非与现实社会全无关系，而是在一定程度上，传教士甚是关心中国的国际关系局势，因为他们在传教工场时常受到反教的情绪，故此他们期望传教工场能趋向开放，当察觉中国有可能被迫开放时，他们自觉这是出于上帝拯救中国人的方式，由是观之，宣道会传教士抱持传教的宗旨，即是对中国局势发展具压倒性的视角。因此，宣信呼吁美国基督徒关注中国传教工场的改变，并差派新传教士到中国，应付当前传教的需求。[2]

从 1895 至 1899 年这一段时期来看，是早期华中差会充满愿景的阶段。一方面，前后有四十多位传教士投身在华中地区的传教工场；另一方面，武昌、芜湖等地趋向稳定，并有利于他们传教活动，愿意接触基督教的人大大增加。[3] 华中教区的传教成果，即在九个地区开设传教站，包括安徽省的芜湖县、湾沚镇、含山县、南陵县、大通镇、铜陵县、青阳县、湖北省的武昌县及湖南省的常德府。[4] 到 1899 年宣道会华中教区的工作汇报中有具体的教务统计，兹列表如下：[5]

[1] Ibid.,411.

[2] A. B. Simpson, “Encouragements in the Work of the World’s Evangelization,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XXIII, No.14(2 September,1899), 212.

[3] Z. C. Beals, “Returning to the home of my Adoption,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (23 March,1898), 267.

[4] D. W. Lelacheur, “China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVII, No.6&7 (14 August,1896), 146; “Missionaries of the Christian and Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XXI, No.20 (19 November 1898),477; “Missionaries of the Christian and Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XXIV, No.21(26 May 1900), 457.

[5] “Our Central China Mission,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XXIII, No.5(1 July,1899), 72-73.

表：1899 年华中宣道会的传教数据

传教站	布道所	传教士	受薪华人传道助手	义务传道助手	教会学校老师	受洗信徒	慕道友
9	6	40	9	8	14	174	170

这一时期华中宣道会在有限的经费中，并没有为筹建孤儿院、医院等慈善事业提供经费。尽管传教站皆开设了男子初级学校，办校的理念仍是辅助传教为目的。[1] 因此，他们的统计反映出注重传播福音的成果，是以信教和慕道友人数为主，也说明甲午战后宣道会在华中地区的传教工作日渐有序的开展。安徽含山县的何教士（John Helgesen）讲述过去多年传教成效甚微，因当地人排拒一切外来的事物。然而，甲午战后地方社会发生变化，在县城的科举考试期间，许多学生和文人拜访传教士，表现出对西方知识的极大兴趣，从而对基督教有显著的改观。[2] 不过，时任宣道会华中差会主席的毕竟成提出不同看法："中国人对西学的渴望，很可能只满足于基督教文明的外壳，抑或利用受基督教影响的西方科学和文化，这也是虚伪的表象，除非人们的心灵被重生，否则通过西方文明，改善中国人的想法也是没有希望的。"[3] 显然，由毕竟成为代表的传教士，普遍持保守态度，对甲午战争后国内出现兴办实业、介绍西学热潮并

[1] "Establishment of Churches," *Research and Reference Material on the History of The North and Central China Mission of the C&MA, Volume Three: Evaluation& Analysis*, (in the C&MA National Archives), 8.

[2] John Helgesen, "Is China Awakening?" *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XVIII, No.24 (11 June,1897), 554.

[3] Z. C. Beals, "Returning to the home of my Adoption," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XX, No.12 (23 March,1898), 267.



不赞同，而是认为基督教的意义，在于基督耶稣对人类灵魂的拯救，中国实则需要基督救赎，离开这个精神来谈基督教的社会意义，是毫无意义的，即使在改革氛围中，华中差会仍持定“福音是拯救人灵魂”的保守信念，且为当地宣道会的教会特征。传教士在教堂按时率领教友祈祷、查经以培养其心灵外，亦与当地助手到城镇、乡村游行布道。[1]

（二）女性身份的教务

研究美国女性教士的学者亨特（Jane Hunter）指出：“清末的多数西差会限制女教士工作的空间，就在于信徒性别比例的失衡，威胁着差会的性质和声望。”[2] 然而，宣信走访中国期间，已强烈的呼吁传教士，关注中国女性的命运，并且早期宣道会奉行女教士做女性的工作，给予她们传教的空间。[3] 尤其在甲午战后，华中差会的女教士与男教士相同，在街头布道、开拓传教站，扮演重要教务的角色，从而女性的工作相较显著。[4]

1、探访家庭的布道

从早期华中宣道会的中国男女人数来看，教堂以男性为多数，即使部分来教堂的妇女也会担惊受怕，无法摆脱不信教丈夫的意愿，只得短暂逗留教会后匆匆返家。再者，因传统礼教对女性的言行限制甚多，男性传教士不易向妇女传教，皆由女教士负责妇女的工作，通常与妇女来往，并前往其家中探访。[5] 1895 年武昌宣道会女教士柯里斯（L. A. Kristensen）在给差会总部的信函中，

---

[1] 胡铸人：<芜湖宣道会>，《圣公会报》，第 27 卷第 7 期（1934）：17。

[2] 简·亨特（Jane Hunter）：《优雅的福音：20 世纪的在华美国女传教士》，李娟译，北京：三联书店，2014，第 22 页。

[3] A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands*,401-405.

[4] “The Providential Opening in China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, Vol. XX, No.15(13 April,1898),341.

[5] W. Lelacheur, “Reports of Work in Central China, for 1893”,404.

讲述了她进入时任湖北巡抚兼署湖广总督谭继洵的家中布道。起因是谭继洵的一幼女病危，遂即谭继洵向武昌伦敦会传教士马尚德医生（Alex Mackay）求助，马尚德邀请柯里斯一同前往总督府就诊，可谭氏幼女因病重过世。柯里斯一度担心谭继洵因这事会迁怒于传教士。[1] 出乎意料的是，谭继洵非但没有问责，在请英国驻汉口领事馆卡瑞尔（B.C. Carel）夫妇到总督官邸时，柯里斯亦再次受邀，并担任中外妇女的翻译，之后柯里斯与谭氏一家就结下不解之缘。[2]

柯里斯与谭氏一家的日常往来中，时而有讲述基督信仰的机会，谭继洵的侧室魏宝珍对基督信仰已有兴趣，她就请柯里斯在每周四到府上，带领魏氏等妇女一同读《圣经》，并讲解有关基督信仰的要理。[3] 谭继洵对基督教的看法也

[1] 《宣道周刊》多处显示这位湖北总督是时任湖广巡抚谭继洵［1889 年升湖北巡抚。光绪二十年至二十一年底（1894 年 11 月至 1896 年 1 月），兼湖广总督，担任湖北巡抚至 1898 年］，首先传教士说这位总督是湖南人，谭继洵正是出生于湖南浏阳县。其次，传教士在差会报告中，指出“不到三年，武昌的 Tang（谭）总督从尽力阻止我们的传教工作，转变为对基督信仰热心的慕道友。」再次，宣信在 1898 年亦指出这位总督很友好，现年 76 岁。而谭继洵正是 1823 年出生，时值 76 岁。在谭继洵前后担任湖广巡抚的是张之洞，他是 1837 年出生。“Prayer Union for the World,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (28 July,1897), 116; Lydey Kristensen, “Good Work at Wuchang,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (12 January,1898), 43.

[2] L.A. Kristensen, “Woman’s Work in Wuchang, Central China”, (26 June,1896), 615.

[3] 谭继洵与武昌伦敦会传教士马尚德医生一直有密切往来。马尚德是 1890 年来华工作，就在湖北行医传教。1894 年夏天，马尚德为谭继洵的李姓近亲的妻子治病，进行了切除乳房手术，同时，也为谭继洵孙子谭传赞的原配龙氏进行同样手术，并替谭传赞戒除吸食鸦片。谭继洵知道马尚德为谭家行医看病后，此后谭家有人生病，就把马尚德请来。逐渐地，马尚德得到谭继洵的信任。之后，马尚德脱离伦敦会，得到谭家资助，仍然在武昌一带进行医疗传教工作。1896 年湖北及邻省发生饥荒，不少饥民涌进武昌，等待赈济。马尚德在医疗赈灾时，感染霍乱，病情急转恶化病逝，终年 31 岁。马尚德葬在汉口外国人坟场，墓前有一块石碑，碑文是他与谭家友谊的证明：“马先生为爱中国百姓朝夜奔驰，可惜善士早亡。上帝之旨也。马先生为我治病，不惜劳苦，因此痛之。立碑人谭巡台之侧室魏宝珍。”不过，谭继洵在职期间较短。因其与原配徐五缘所生幼子谭嗣同，参与戊戌变法被处决，导致谭继洵被罢免湖北巡抚一职，家道中落后郁郁寡欢，在 1901 年卒于浏阳。邝兆江：<马尚德——谭嗣同熟识的英国传教医师>，《历史研究》第 02 期（1992）：184-187；L. A. Kristensen, “Woman’s Work in Wuchang, Central China”, (26 June,1896), 616; “in Memoriam,” *The China Medical Missionary Journal*, Vol. XI, No.2. (June,1897) , 185-187.



发生变化，他向武昌的地方官员，公开表明传教事业在中国的正面作用，一改在甲午战争前反基督教的态度。[1] 1897 年柯里斯带领魏宝珍与幼子在宣道会的教堂接受洗礼。[2] 此后，魏宝珍虔诚信教，对宣道会在武昌的发展贡献甚大，她不仅资助宣道会购置教堂建筑，[3] 亦组织妇女聚会并参与家庭探访。[4] 因此，女教士有更多机会进入本地妇女的家庭：

我们去探访一位几个月没见的妇女，她有一个小女孩，可到她家却没有发现，就问'你的孩子怎么样了。'她就说'没有了'，因为没有人照顾孩子，所以这是最好的办法，是她杀死了这女孩。可是，她对自己所做的一切并没有任何羞愧。而我们却感到说不出的悲伤，因为她是听到很多真理的女人。所以我们请她告诉我们产生杀孩子的原因。她的观点是中国有成千上万不快乐的母亲，当一个女婴出生在这个世界，她的丈夫是不高兴的。中国妇女必须捆住孩子的脚，这是一个非常痛苦的过程。如果他们家境不富裕，之后就要离开父家，去和一个她结婚前从未见过的人共度一生。在许多情况下，开始一种不幸和残酷的生活。所以这些妇女通过鸦片缩短了女婴的生命，从生命直到最后一刻，中国女孩就成为不幸和痛苦的对象。[5]

显然的，女教士在家访过程中，非常留意女性的生存状况，多半的贫穷家庭，面对刚出生的女婴，都会陷入情绪的低谷，他们除了选择溺毙、杀害女婴

[1] L. A. Kristensen, "Woman's Work in Wuchang, Central China", 616.

[2] "Prayer Union for the World," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (28 July,1897), 116.

[3] A. B. Simpson, "The Story of the Past Year," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (August 4,1897), 122；Luke S. K. Kwong, *T'an Ssu-t'ung, 1865-1898: Life and Thought of a Reformer*, (New York: E.J. Brill, 1996), 113-115.

[4] L. A. Kristensen，"The Slave Girl," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (21 May, 1897), 496.

[5] L. A. Kristensen, "Woman's Work in Wuchang", *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly* (26 January,1898), 74.

外，童养媳是非常盛行的作法，父母可收到一笔钱，而女孩被嫁到婆家的命运就是努力工作，有些女性会靠着吸食鸦片暂时在精神上解脱。在传教士看来，最残忍的习俗，就是给女孩裹脚，除了造成身体极大的痛苦，思想亦受到禁锢。[1] 为此女教士感到悲伤之余，认为唯有基督福音才能改变妇女的命运。[2] 在具体的工作上，女教士会投入更多时间，组织有计划的逐家探访，希翼用基督信仰改变她们的悲苦命运，即告诉她们上帝爱人，不可遗弃、扼杀女婴的生命，也接触到遭受婆婆、丈夫虐待的女性生存问题，对她们进行劝导。经过长期的家庭探访和关怀之下，吸引着女性到教堂聚会。[3] 因此，宣道会在每周的传教活动中安排了大量的家访事项：

周一给妇女开识字班，并参加探访妇女的家庭；

周二在教堂外为妇女举行公众聚会与家庭团契；

周三探访基督徒妇女的家庭，以及举行祷告会；

周四在总督府教导那里的妇女们；

周五开设妇女圣经班和家访工作；

周六为即将来临的主日做准备，并通知那些不信教的妇女来教堂聚会；

周日上午主日礼拜，下午有女子主日学班。[4]

由此可见，早期华中地区传教站的妇女工作，上门家庭探访的效果，起到女性日常生活及改宗的作用。对清末女性而言，接受西方传教士所传的基督福

[1] W. Lelacueur, “Greeting”,208; Bertha Cassidy, “A Letter from China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (15 May,1895), 315.

[2] L.A. Kristensen, “Woman’s Work in Wuchang”, 74-75.

[3] Z.C. Beals, “The Work in An-Huei Province and the Outlook,” (26 October,1898), 407.

[4] L. A. Kristensen, “Woman’s Work in Wuchang,” (26 January,1898), 92.



音，不仅仅是宗教信仰的改变而已，更是另一种生活及价值观的转换。传教士也体认，仅仅教堂、街头布道的方式，教会并不会有很大增长，但通过进入女性的日常生活，关怀她们的生存和日常生活，她们就会改变对基督教的看法。[1]因此，如同传教士所体会的，妇女工作是一个漫长且渐进的过程："罗马不是一天建成的，当教导这些女人需要慢慢地过程，我们与她们一起学习写字，一同读《圣经》，在她们的生活中看到上帝的恩典和能力。"[2]

2、教堂的妇女工作

自 1895 年以后，宣道会华中传教区的民教关系趋向缓和，中国女性逐渐公开在教堂参与宗教活动。[3] 传教士注意到"男女大防"的传统礼制，男女一同进出、坐席在教堂容易被外界恶意猜忌。宣道会因应中国男女有别的文化，教堂大门设为男、女两个入口，内部亦分男女的座位，中间垂挂着长长的帘子加以隔挡，最前端中央设置讲台，并且安排教堂房间专为妇女祈祷会、主日学、慕道班和读经会等定期聚会使用。[4] 同时，华中宣道会每周开办两次的缝纫班，有数十位妇女聚集针织、织布和编织，期间由女教士负责向他们讲说基督信仰。[5] 因此，女教士以教堂的日常改变妇女在乡村的生活，取代她们单调悲苦的日子，

---

[1] D. W. Lelacheur, "Reports of Work in Central China, for 1893," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (13 April,1894), 404.

[2] L. A. Kristensen, "Woman's Work in Wuchang," (26 January,1898), 92.

[3] Z. C. Beals, "China," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (29 September,1897), 334; L. A. Kristensen, "Blessing at Wuchang," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (5 January,1898),19; M. A. Funk, "Report from Central China," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (1 September,1897), 234-235.

[4] M. A. Funk, "The Chapel in Wuhu," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (28 July,1897), 97-98; Z. C. Beals, "One Week in Nan Ling," (11 November,1899), 374.

[5] W. LeLacheur, "Greeting," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (28 August,1895), 116; "China," The *Annual Report Christian and Missionary Alliance:1894-1895*, (presented at the Annual Meeting of the Society,1895), 57.

在中国教徒的印象中，早期宣道会的福音工作宛如“妇女传教站”。[1]

教堂除了日常宗教活动之外，甚至具有女性寻找帮助、转变命运的意义。例如在 1896 年由康福南（Elise V. Gunten）等女教士开设安徽南陵传教站，[2] 遂即有当地四十多位妇女到教堂，寻求戒除鸦片瘾的帮助。[3] 由于当地妇女普遍有吸食鸦片的习惯，导致南陵县的女性自杀率远高于其它地方，传教士观察到，南陵的女性自杀率普遍较高，远超过其他地区。然而，南陵县的人早已习以为常。乡村妇女选择自杀，成为她们无力应对苦难的一种解脱方式。[4] 如此一来，女教士和圣经妇女每逢出门布道，不仅要随身携带福音书籍，亦要派发反鸦片的宣传册子，并会积极邀请妇女参与教堂聚会。[5] 此后，福音堂在当地广为人知，基督徒过宗教生活，不仅要改变吸食鸦片的习惯，而且它的运作也独立于村庙连结的体系，有一套宗教的行为规范。康福南说：

中国母亲带她的孩子到神庙，在那里教他们第一次在偶像面前鞠躬跪拜。也是母亲举起她的手，夺走了她孩子的生命，仅仅因为那个是女孩。一位母亲

---

[1] M.F. Parmenter, “The Condition of Women in China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (16 December,1899), 470; “a picture at Nanling Hsien,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (16 December,1899), 483.

[2] 南陵是一个反洋教的城市，传教士尝试租房留在当地，但最终被当地人赶走，听到喊叫洋鬼子、洋狗子的声音。1896 年宣道会分派传教士到安徽南陵县开拓工场，女教士康福南描述了在南陵开拓阶段，她们时常被坊间流传的谣言困扰，导致无法租赁房屋。于是，她找到芜湖的官员，表达在南陵安全居住的想法，并将《圣经》等礼物送给本地官员。之后得到官府的允准在南陵开设教堂，并派兵维持教堂外的秩序，各处亦张贴告示，警告扰乱福音堂必得严厉惩罚。Z.C. Beals, “An-Huei Province: Its Missions and Heeds,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (5 June,1896), 530; E.V. Gunten, “China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (2 October,1896), 317.

[3] E. V. Gunten, “Our Work in China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (11 November,1899), 373-374.

[4] Z. C. Beals, “One Week in Nan Ling,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (11 November,1899), 374.

[5] D. W. Lelacheur, “Reports of Work in Central China, for 1893,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (13 April,1894), 404.



听到福音后，走进教堂，她举起手含着泪说：“我怎样才能得救呢？这双手沾满了七个女婴的血。”怎么样才能把中国妇女带到上帝面前？只有女人能带她们走向救主，她们与世隔绝，不允许混在人群中。在教堂里，我们必须做大量妇女的工作。[1]

可见，在教堂中一项重要事工是讲解《圣经》，面对多数不识字的女性，传教士讲解基督信仰及道理，成为她们获得基督教知识及其行为规范的主要管道，如对扼杀女婴、吸食鸦片等罪的体认而产生变化与调整。传教士指出女性明白《圣经》的知识，对她们受洗的生活伦理要求，是一种“放弃所有的偶像崇拜和穿上基督的表现”。[2] 虽然有妇女因受洗遭到家人的反对，传教士借着妇女聚会，促使她们互相鼓励且坚定她们接受洗礼。[3] 因此，洗礼具有的宗教意义，不仅是妇女认同基督徒的身份，亦已作出决定从佛教素食主义、吸食鸦片、溺毙女婴等习惯，转向信教热诚的生活方式。[4]

教堂是一个特殊的宗教空间，在礼拜天聚会时有敬虔氛围，各类女性聚会也是她们心灵及生活的支援与照顾，当面对教徒或慕道友遭逢苦难，妇女群体藉由共同祈祷，彼此劝慰，转化诉苦的方式，从基督信仰解释苦难的意义：“上帝出于爱的缘故，允许这些困难临到她们身上，因着试炼之火要洁净她们，只要信靠上帝，就会带来祝福。”[5] 故此，妇女的改宗过程，反映在她们对上帝的认知，不是高高在上的形象，而是慈爱的、可亲的，随时贴近心灵的救赎意义。

---

[1] E. V. Gunten, “Our Work in China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (11 November,1899), 374.

[2] Louise McCully, “A Sunday at Nan Ling Hsien,” (11 November,1899), 375.

[3] Louise McCully, “A Sunday at Nan Ling Hsien,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (11 November,1899), 374-375.

[4] Mary Parmenter, “Work in Central China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (1 January,1899), 60-61; Mary Funk, “Report from Central China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (1 April,1899),156; [4] E. Von Gunten, “Our Work in China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (11 November,1899), 374.

[5] Ann Kristensen, “Woman’s Work in Wuchang”, (26 January,1898), 73-75.

[1]

在教堂的日常中，女教士与女性慕道友、教徒有着稳定往来的关系且人数日趋增长，使得女助手的需要也日渐迫切，从而女教士就培育了一批圣经妇女，成为重要的传教助手。但由于第一代圣经妇女裹着小脚，长途旅行对她们来说极为不便，因此她们多数时间在教堂工作，其余时间再到附近乡村探访布道。同时，女教士与圣经妇女有着密切的同伴关系，白云回师母（Mrs. M.B. Birrel）说到：

> 和我一起工作的圣经妇女在个性、思维和谈话方式都有很大不同。我尽力地帮助训练她们，首先圣经妇女是一个真正的基督徒，清楚得救过基督徒的生活。她需要足够的知识，不仅能讲故事，而且还可以回答信仰的问题。同时，我也从她们身上学到很多，我们之间从来没有人作仆人，只有一同作工。[2]

尽管信教并不能改变妇女社会地位，不过教堂的生活向当地社会展现了一种平等的女性文化，她们可以从压抑、桎梏中逐渐地解脱。这一情况，既有赖甲午年后社会的改革风气，同时不得不归功与西教士肇启先机，使女性有机会进入教堂，接触到基督教信仰，带来心智上的开启和性别的尊重。显然，宣道会福音堂深入当地社会关系网，在妇女改宗及生活方式上起到了关键的作用。[3]

[1] Anna Kristensen, “To Junior Missionary Alliance,” The Christian Alliance and Missionary Weekly, (6 July,1898),23; “a picture at Nanling Hsien,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (16 December,1899), 483.

[2] M.B. Birrel, *Matthew Brown Birrel: Missionary to the Chinese*, (an autobiography manuscript, 1981), 75.

[3] D. W. Lelacueur, “Greeting,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (31 August,1894), 208; Bertha



3、女子学校的教育

第一代的女性慕道友多半是没受过教育的，但她们加入基督教时，仍须经过教会的考核，为了让更多妇女能够认识基督教信仰，宣道会华中差会在各传教站皆有设立识字读经班，开宣道会女子启蒙教育之先河。再者，早期传教士在家庭探访中，留意到女孩的生存状态，其外表与性情大都是平淡拘谨、沈闷呆板、阴郁和毫无生气。女教士在信中动情地写到："我不想把她们的脚描述给你听，当我看到那弯曲变形的骨头，这些可怜的孩子不得不忍受可怕的痛苦，我的心都痛起来了，这是大多数中小学女孩的命运。在她们的世界，没有太多让他们快乐的事。"[1] 为了让这些女孩能够认识基督信仰，改善她们成长的环境，摆脱悲苦的习俗，自 1893 年 12 月芜湖传教站开设宣道会华中区第一间初级女子学校伊始，[2] 到 1899 年华中教区九个传教站皆有开设初级女校，其中芜湖女校在经费上是自给自足，由本地教徒承担教育费用，反映出基督徒家庭的女孩在教育日趋受重视。[3] 从办学的目的而言，传教士既是为改变女孩成长的自由环境，亦以基督信仰教化为目的，寄希望她们返回家中，影响家人信教。[4]

不过，华中宣道会各个女校的开始阶段，当地父母多半不愿意送女孩上学，

Cassidy, "A Letter from China," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (15 May,1895), 315;

[1] H. S. Nichols, "To the Boys and Girls Who Read the Christian Alliance and Missionary Weekly," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (9 October,1896), 335.

[2] 芜湖女子初级学校是由女教士聂克思师母和奥蒂利娅小姐（Otalia Ekvall, 后来的席儒珍夫人）创办，在开学前走访几个家庭，目的是为学校争取女孩。一开始有九个孩子的承诺要来上学，但开学后有五个孩子在家长的反对下未能出席。经过一段时间后，逐渐增长到数十位女生来就读。W. Lelacheur, "Reports of Work in Central China, for 1893",404; W. Lelacueur, "Greeting," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (31 August,1894), 208.

[3] "China Mission," *Annual Report Christian and Missionary Alliance:1899-1900*, (presented at the Annual Meeting of the Society,1900), 67.

[4] L.A. Kristensen, "Woman's Work in Wuchang", 92.

原因是女孩要比男孩承担更多家务。[1] 因此，早期多半的女生都家境贫困，女校的学费全免，并提供学生住宿、交通费及衣食等日常物品。[2] 女校上课一周有五天，早上九点到下午一点，有识字、唱歌、地理及《基督教三字经》及《圣经故事》等课程。[3] 同时，学校开办技能训练班，应对中国社会要求女性能够“针头线尾”，雇佣当地妇女，让女孩自小学习缝纫、刺绣等女红，件件都要能手自为。缝纫制作的衣服在教堂、家访中，提供给贫困家庭。[4] 尽管宣道会女校的规模不大，却在学习的课程与教育模式上，既适切中国传统社会文化，亦带给女孩前所未有的机会，使她们接触到完全不同的世界。[5] 职是之故，经过学校生活，女孩们亲切地称它为“耶稣的学校”，学校不仅有浓厚的宗教色彩，

[1] Ibid., 92.

[2] L.W. LeLacheur, “Central China Mission, I. M.A-Annual Conference and Greeting,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (19 February,1895),114-116; E. M. Brickensteen, “A Lesson for the King’s Lilies of the Junior Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (10 August,1898), 134.

[3] L.A. Kristensen, “Woman’s Work in Wuchang”, 92.

[4] W. LeLacheur, “Central China Mission, I. M.A-Annual Conference and Greeting,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (19 February,1895), 114-116.

[5] 在宣道会女学的日常生活中，女传教士们与中国女孩融洽相处，频繁体现她们的亲和力，使得中国女孩非常喜欢学校的学习，自从她们上学后看起来更快乐。有一个五岁的小女孩，她在学校有一年的时间，她母亲已去世，父亲是理发师，大部分时间不在家里，由年老的姑妈照顾，在这期间，她头顶生疮有近三个月之久。有一天，传教士告诉她们有关天堂的事，她回答：“是的，天堂除了所有的幸福，亦没有痛苦的头。」在她为自己的病情感到难过之时，她的父亲不再让她回到学院，因为他是一异教徒，认为孩子的病情是传教士的责任，或者是神明惩罚了她。但是，可怜的小女孩不再吃东西，还不停地哭泣，直到她父亲的心被女儿的眼泪所感动，才答应如果让她回学校，她就吃东西，也不再哭泣。翌日，她父亲就让她回到学校。因为这个小女孩头上长满了疮，就把头发都剪掉了，看到这个情形，传教士担心其他孩子恐怕会被传染，但她的大眼睛看着传教士的脸仿佛在说：“请不要送我回家。」最后，她们做了决定让她一直上学，后来什么都没有发生在其他孩子身上，现在她头部几乎都要愈合了。自此，她在学校不论是学习和服从老师，都显得格外的专注和认真。可见，女性独特的天赋是她们传教的基础，她们以重感情为信仰传播的方式，因而女传教士总是强调基督至爱促使人归信的作用，在亲密的关系中获得多半人归信基督教，尤其是教会学校。L.A. Kristensen, “To Junior Missionary Alliance,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (6 July,1898), 14,23.



也有培育女孩童真天性的教育意义。[1] 传教士在信函中写到一则故事:

> 一个叫小玲的小女孩听他父亲说，可以继续送她去耶稣学校，她非常高兴，她不介意要走很长的路。当她到达那里时，就说这里是天堂，女孩们都非常高兴，唱着关于耶稣的赞美诗歌。但是当老师告诉她父亲，在美国的朋友出钱为孩子盖更多的房间之前，她们不能再让更多的孩子入学。听到后，小玲的心情变得很沉重。可怜的小玲难过的转过身，以为天堂的门已经在她面前关上了；现在她每天晚上都在祈祷，“亲爱的主耶稣，请你让在美国的朋友寄点钱到中国来，让他们能赚大钱，我们就能进入耶稣学校，因为被拒之门外让我感到很难过。”[2]

可见,“耶稣学校”对女孩有很大的吸引力,女校不但转变女孩枯燥单一的生活方式,多数情况下也为女孩改宗提供了机会。因着学校的教育,女孩也会期待推动家人信教,传教士说到:

> 芜湖这里许多上学女孩，过去都聚集拜偶像，会被香火烧伤，也跪在地上磕头。现在她们祈祷要求父母不要再拜虚假的神；她们也会在吃饭前祈祷，并且知道很多《圣经》内容…她们也为家人祈祷，母亲学会爱耶稣，就不会毁掉上帝所造如此美丽的脚。[3]

[1] M. A. Funk, “Report from Central China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (1 September,1897), 234-235.
[2] E. M. Brickensteen, “A Lesson for the King’s Lilies of the Junior Missionary Alliance,” (10 August,1898), 134.
[3] E. M. Brickensteen, “A Lesson,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (28 October,1899), 351.

从华中地区宣道会女校的教育成效来看，女校为女孩提供一个受保护的环境，使她们在一段较长时间内潜心接受基督教、启蒙教育的培训。[1] 再则，学校教育塑造着女性的自主意识，即从被动的性情，到主动传福音的宗教实践，反映出基督信仰影响当地女性所产生的变化。由是观之，除了福音为宗旨外，教会学校的教育意义，与这一时期的社会改革呼声不谋而合。中国妇女史的学者陈东原在1928年指出，经过甲午战败后，拉开了清政府和民间改革思想的序幕，其时有一些男性思想家就女性问题，提倡废除缠足、振兴女校。继而女子学堂、不缠足会等增进女子智识的团体纷纷出现，主要依赖于传教士的督促和男性思想家的鼓吹，促进妇女解放的期望。[2] 职是之故，即便在这一段时期，宣道会华中差会人力物力并不充裕，他们仍然维持教会女校的运作，因这里不但是传播福音的有利场域，亦是改变女孩的生存、心理及价值观的重要地方。

（三）宣道会在湖南地区的开荒

十九世纪后半叶，湖南作为长江中游的大省，民风强悍、乡邦意识强，地方乡绅文人崇儒，形成极为排斥外来基督教的一股力量，频发驱赶传教的事件。[3] 据统计到1890年，基督教在湖南以外的十七个省份都已定居传教。[4] 尽管之前有多个差会的传教士来湘游历，试图进入最后一个未向福音敞开的省区，但

---

[1] Z.C. Beals, “The Work in An-Huei Province and the Outlook,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (26 October,1898),387-388; Mary Funk, “Report from Central China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (1 April,1899), 156.

[2] 陈东原：《中国妇女生活史》，上海：上海书店出版，1984年再版，第315页。

[3] 郭廷以：《近代中国史事日志（上册）》，北京：中华书局，1997年，第565页。

[4] Denis Twitchett and J.K. Fairbank, *The Cambridge History of China*，Volume 10，Late Ch’ing，1800-1911,(Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 555.



皆被驱逐湘垣，难有成效。[1] 由此可见，相较于其它省份地区，湖南一度被西方传教士视为中国的福音禁地。[2]

自宣道会在华中建立传教区以来，传教士也是数度欲抵湖南，尝试建立传教站，但终因民众排拒甚力，收效微小，只好无功而返。为了早日打开湖南传教大门，宣道会在武昌等外省带领湖南人信教，希图他们把基督信仰传回湖南。[3] 显然地，晚清宣道会华中差会希翼进入湖南地区的计划，成为他们在华中地区实践传教工作的重要方向。[4] 从宣信与李拉斯牧师的书信可以看出，传教士在湖南经历种种困难，无疑就是兑现宣道会的"未得之地"传教理念。[5] 故此，华中传教士坚定地相信"在上帝的眷顾下，这将是留给宣道会第一个成功定位先驱传教差会的地方。"[6]

1、实践"未得之地"的福音使命

经过宣道会华中差会的多番筹备，于 1896 年他们差派江爱德（E.D. Chapin）与卞梁臣（F.B .Brown）两位传教士，进入湖南地区长期开拓工场。[7] 一开始他

---

[1] Griffith John, *A Voice from China*, (London: J. Clarke, 1907),217-220. 除了湖南省人民反教排外情绪高涨，增加西教士开拓教务的难度外，湖南省天主教敌视基督新教的圣公会，遂对后者所差派的中国传教队，刁难阻拦，亦为导致中国其他差会在湖南早期教务的开拓无功而返的原因之一。参林美玫：《追寻差会足迹：美国圣公会在华差传探析（1835-1920）》，台北：宇宙光全人关怀，2006 年，第 232 页。

[2] Marshall Broomhall: *Pioneer Work in Hunan*, (London: Morgan & Scott Paternoster Buildings,1906), 63-65.

[3] Z. C. Beals, "Wu Chan, China," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (21 August,1895), 117.

[4] "Annual Report of the Board of Managers of the International Missionary Alliance," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (16&23 October,1896), 369.

[5] 1892 年，宣信来到中国访问宣道会传教士时，在所见所闻中，广西和湖南两省对基督教最不友好，尤其是湖南没有基督教传教士被允许定居。于是提出宣道会要投入传教士开拓这两个省份的工作。A.B. Simpson, *Larger Outlooks on Missionary Lands*, 461; D. W. LeLacheur, "The Opening of Hunan," *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (7 September,1898), 218.

[6] Robt Glover, *Ebenezer or Divine Deliverances in China*, (New York: Alliance Press,1905), 25.

[7] Z. C. Beals, "Our Work in Central China," *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (19

们抵达湘北，四处寻找租房，却很快遭到当地民众的驱赶。在将近半年的时间，他们多次短暂租得房屋，却仍被驱赶搬离，只能流动式地居住在船屋，条件极为艰苦。[1] 是年的 11 月份，他们进入湖南第二大城湘西常德府，再次遭民众用石头砸伤，但这一次他们坚持留在这里，他们看到常德附近有数个人口密集的集镇，计划在这里建立传教站。[2]

在常德的初期，他们白天穿着中国人的衣服，寻找城里的落脚点，但当地人发现他们是洋人时，遂即不愿租房给他们，担心受到官府的惩罚，晚上他们就返回南城门附近的船屋。不久，常德官员发现传教士打算长期住在这里，他就鼓动民众，但凡看到洋人上岸进城，就粗暴地攻击他们，要使其逃离常德地区。但他们俩人始终不肯离去，白天到城里布道、售卖福音书籍，让人近距离了解传教士，并非谣传那样的邪恶。[3] 由于当时湖南道员周汉撰写的反教书籍中，形容洋人是挖眼、放迷药，多数人已有先入之见，视洋人如蛇蝎。[4] 当他们遭遇排斥和攻击，会立即撤离至船屋，然后沿洞庭湖水域来来往往，逐渐地本地人也开始习惯洋人的出现，似乎发现他们并没有恶意。[5] 显然的，当地民众排外主要来自地方官绅的煽动，而随着中外国际关系的变化，提供了基督教

February,1897),166.; Z. C. Beals, “Our Last Month in China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (28 July,1897), 98-100.

[1] M. A. Funk, “Report from Central China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (1 September,1897), 234-235.

[2] 卞梁臣也记载了当时的常德府基本状况，它是除了长沙以外，湖南最大的重要城市，它位于沅江下游（沅江流经附近的洞庭湖）。由于它几乎控制湘西的贸易，故而这里的地位显得特别重要。贸易以木材为大宗，大量从山区利用筏运顺流而下，转运到长江各埠。估算常德府人口在二十万到三十年之间，就中国城市而言，看来它相当兴旺。Robt Glover, *Ebenezer or Divine Deliverances in China*, 33.

[3] F.B. Brown, “The Work in Hunan Province,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (8 September,1897), 259-260.

[4] Z. C. Beals, “Our Last Month in China”,99; 邵镜川：<三十余年来的湖南宣道会>：71。

[5] Z.C. Beals, “The Very Center of China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (6 October,1897), 342-343.



在湖南传教有利的环境。[1]

1897 年初，江爱德和卞梁臣再度于常德府租赁的房屋，遭到当地巡抚的干涉，要求房主收回且驱赶他们。[2] 对于所发生的种种反教事件，他们决定向美国驻武昌领事馆上报传教的遭遇，说明地方官员不但未执行保护传教条约，更是剥夺合法居住的权力。之后美国领事馆与清总理衙门交涉，官方为免发生外交纷争，责令湖南巡抚要执行中外条约，允许传教士在当地居住。[3] 得到官方的处理和美国的交涉后，常德官员在城内贴出告示，任何人不得伤害洋人，否则予以严惩。尽管如此，本地官员却是转向暗中阻扰传教士，若有人向他们提供房屋，房主立即会遭到恐吓，就不敢出租房屋。不过，至少传教士可以公开且平安无事地每日起早摸黑、走街串巷传福音。当民众愈来愈熟识清楚洋人的传教目的，即使有人私贴告示，在某日号召杀传教士的标语，但到了日期却无人反应。相反，民众一改排拒、戒备心理，也有人会邀请传教士到家中做客，详闻基督信仰的内容。[4] 直到 1897 年 11 月，传教士付出高额的费用，向一寡

[1] 李提摩太指出，甲午战败是中国社会重要的时代标记，儒家仁学所代表的社会秩序观念受到外国科学技术的冲击。从此中国思潮汹涌，出现了从未有过的出国留学热潮，数以千计的读书人东渡日本，去那里学习法律、军事和政治。甚至连湖南各地向清廷政府请愿要求引入西洋的电报和航海技术。李提摩太：《亲历晚清四十五年：李提摩太在华回忆录》，页 248-249。此外，在湖湘人谭嗣同看来，湘军的湘人自有纵横天下的举止；但到了甲午年，“湘军与日本军作战，大溃于牛庄，湖南人始转侧豁寤，其虚骄不可向迩之气亦顿馁。”谭嗣同等维新派提出了建设孔教，仿西人传教之法。甲午战败对湖南传统儒生而言，既有的格局被打破，没有出现大规模的盲动倾向，而是促使国人反省自身，寻找强国之道，视基督教如同西方文化为一体，亦看作振兴国家的资源。晚清湖南地区逐步的开放，来自中国社会普遍着对西学的开放，也是成为湖南官绅对外改变态度的原因。谭嗣同：《谭嗣同全集（上册）》，蔡尚思、方行编，北京：中华书局，1981 年，第 174、352 页。

[2] Mr. Dendy to Mr. Sherman letter, Description of Ch’ang Teh Fu, (14 February,1898), *Paper Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, 211.

[3] E.D. Chapin, “News from Hunan,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (27 October,1897),431; Z. C. Beals, “Our Work in Central China”, 100.

[4] E.D. Chapin, “News from Hunan”, 431.

妇租得常德西门外的旧屋，改造为宣道会常德的传教站。[1] 这意味着宣道会是首个基督教进驻湖南省的差会，就连美国驻华代办的报告也指出，“这是外国人在湖南定居权的第一例，过去这里的居民一向以强烈仇外著称，现在却改变了基督教与社会关系。”[2]

湖南地方官员剥夺、驱赶宣道会的居住权力，却意外地让他们获得在当地的居住权，这也促使其它差会陆续进入湖南建立传教站。[3] 更深远的影响是，宣道会有了固定房屋的传教站，在有序的开展传教活动中，改变了湖南的宗教格局，使民众在当地有改宗的机会，信教的人就稳定增长，如在 1898 年有八人在宣道会接受洗礼，传教士从中培育三人作为传教助手，负责附近乡村的开荒布道工作。[4]

此时的湖南受到甲午战后影响，有部分儒生文人以期更多了解西方世界，其中就有常德宣道会第一代的教徒，他是位年长的儒生，因读《上帝是道》一书，产生对基督信仰兴趣，与传教士一段时间谈话后，他就认同基督信仰且决定改宗。尽管他已罹患重病，仍对当地的儒生讲述基督信仰，[5] 并告知家人不可采取传统宗教作为他的葬礼仪式，而要从传教士安排的基督教仪式，作为他

[1] Robt Glover, *Ebenezer or Divine Deliverances in China*, 42.

[2] Mr. Denby to Mr. Sherman letter, “Legation of the United States, (16 December,1897),” *Paper Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, 210; Mr. Dendy to Mr. Sherman letter, “Description of Ch’ang Teh Fu, (14 February,1898)”, 211.

[3] 如 1897 年，英国的伦敦传道会和内地会的传教士花国香（G. W. Clarke）等人，也入驻在湖南开展传教活动。Z. C. Beals, “The Very Center of China”, 343.

[4] E.D. Chapin, “News from Hunan”,431; M.A. Funk, “Report of Central China Mission for June, 1898”, 283; F. Brown, “Good News from Hunan,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (5 November,1898),427; Mary Funk, “Report from Central China,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (1 April,1899), 156.

[5] D.W. LeLacheur, “The Opening of Hunan”, 218.



临终为基督信仰的见证。[1] 无独有偶，1898 年传教士雅学诗在湘西地区，却意外受到当地儒生的欢迎，他们表现出对西学知识的热情，并邀请雅学诗到辰州等地讲学，从而他得以在湘西布道售书，看到民众对基督教不再是压倒性的负面印象。[2] 为此缘故，华中差会增派数位传教士，欲在湖南其它地区开设传教站。[3] 他们的代祷信讲到：“为湖南省常德府的工作祷告，那里的灵魂已经被拯救，第一滴雨点之后，可能会有真正的阵雨。”[4] 显然地，宣道会打开湖南传教之门，所带来的信心及满足感，让传教士的精神状态比以往时期更受到鼓舞。[5]

2、传承：为日后教会的差传性奠定基础

在 1898 年宣道会考察湘西的洪江城后，本地官绅暗含敌意，任由镇上的哥老会成员聚集闹事，攻击传教士，导致他们的船只财物被焚毁，人身在暴行中受重伤。[6] 直至美国领事馆与湖南巡抚交涉，洪江知县赔偿传教士的损失，并指示下级官员为他们寻觅一处地方，准许他们租赁房屋。[7] 然而，华中差会表示无意索取赔偿，考虑拿到惩罚性质的赔款，会造成基督教的负面形象，为了能在湖南长期传教，最终他们向美国领事馆提议，宣道会无意要求赔款。[8] 可以看到，宣道会华中教区为日后教会的发展为考虑，且奠定教会不以现实利益作为衡量传教安危的准则。

---

[1] Ibid,218.

[2] B.H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander*, 73-79.

[3] Ibid,69-70.

[4] “Requests from Abroad: China,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (13 July,1898), 44.

[5] “One More Year’s Work for Jesus,” *The Christian Alliance and Foreign Missionary Weekly*, (1 May,1899), 161.

[6] Mr. Chapin to Mr. Goodnow letter, “Wuhu, China, (5 August,1898),” *Paper Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, 213-214.

[7] Mr. Conger to Mr. Day Letter, “Legation of the United States, Peking, (5 September,1898),” *Paper Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, 216.

[8] Mr. Goodnow to Mr. Conger Letter, “Consulate-General of the United States,” Shanghai, China, (17 August,1898),” *Paper Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, 212.

这一段时期，宣道会欲打开湖南省城长沙府的传教之门。[1] 于是在 1898 年 11 月雅学诗与传道助手乘船抵达长沙城，但他们被官府拒之城外，即使雅学诗与湖南巡抚俞廉三多番交涉，却仍然遭到拒绝传教，俞廉三回答他们，基督教在长沙从未开始，现在也不欢迎雅学诗在此传教。然而，雅学诗坚持认为有权留在城内，民众面对他们却情绪激烈，多次暴打他们，驱赶他们离开长沙城。几经周折，雅学诗无功而返，他向美国驻武昌领事馆，说明他在长沙传教未得条约保护的经过，之后领事馆与清总理衙门交涉，让湖广总督张之洞行文湖南巡抚督办，要求长沙官员保护洋人在当地的传教活动。1899 年 5 月，雅学诗和华人助手鲍守恩重返长沙，俞廉三同意他们白天进城传教售书，并且派兵守护，以防不测，夜间他们则出城归宿西门外的船屋，官方亦派一艘兵船停靠附近以示保护。可是，民众依然充斥着排外情绪，每天总是相随传教士一群人，高喊驱赶洋人的声音、投掷石头。[2] 尽管这段时期传教不易，至少雅学诗可以留在长沙传教活动，并获得日常所接触的民众信任，也包括较为开明的儒生，他们就成为宣道会在长沙的首批基督徒。[3] 后来雅学诗回忆：

> 从那以后的几年里，我目睹了长沙许多变化，看到这里的进步和希望，在中国没有一个城市对福音的进入有过如此强烈的抵制，也许也没有一个城市如此短时间内为基督结出丰硕的果实。[4]

[1] Mr. Dendy to Mr. Sherman letter, “Description of Ch’ang Teh Fu, (14 February,1898),” *Paper Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, 211-212.

[2] B.H. Alexander, “Laying Siege to One of Satan’s Strongholds,” *Christian and Missionary Alliance*, Vol. XXIV, No.31, (12 August,1905), 504-506.

[3] B.H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander*, 88-90.

[4] B.H. Alexander, “Laying Siege to One of Satan’s Strongholds”, 506.

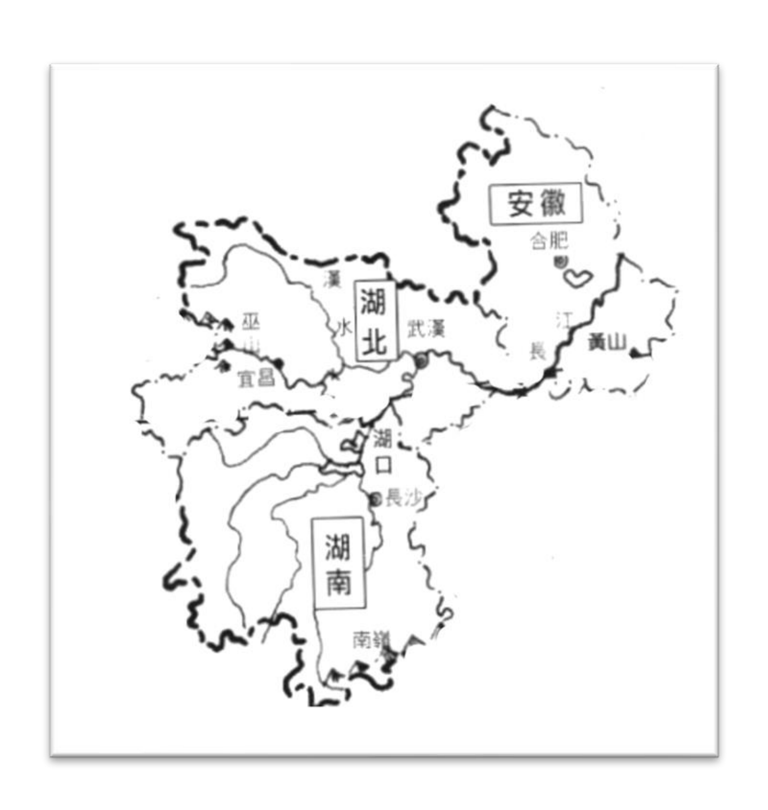


由此可见，宣道会认定未得之地的湖南，最大的需要是基督的福音，在多次打开传教之门无果之下，他们采取了保护传教条款，要求地方官员以平等的态度与他们交往，允准传教的活动。而宣道会非常留意，传教活动受领事及治外法权保护，却要避免陷入政治既得利益者，或受西方政治群体所支配，一切以传教拯救人灵魂为己责。[1]

职是之故，从宣道会“未得之地”的传教理念来看，反应了传教士深入未听闻福音场域的信仰实践，即使长期在艰苦环境，仍不离拯救灵魂的宗旨。因宣道会华中教区的传教特性和福音取向，以及在有限的资源和条件下，足以见其不青睐大型社会事工，而不断专注直接传播福音的心态。如传教士所说“尽管我们早期作为先锋传教的经历这么多，但从未感到后悔，上帝呼召我们，我们应该忠于这个使命。在这个世界里，最安全的地方是上帝的旨意中心。”[2] 这一种开拓精神，无论传承日后的传教士，抑或塑造本地信徒都起到关键作用，委实奠定了华中宣道会具差传路线的教会模式。

[1] D. W. LeLacheur, “The Opening of Hunan,” *The Christian Alliance and Missionary Weekly*, (7 September,1898), 218.

[2] B.H. Alexander, *personal Life Story of B.H. Alexander*, 113.



图三：清末安徽、湖北和湖南的分区图[1]

结论

本文以“开荒与奠基”来勾勒从 1892 年到 1899 年美国宣道会华中教区的发展，说明早期的传教工已取得一定的成果。华中差会的范围在长江流域的安徽、湖北及湖南等区域旁及城镇和乡村。传教士采取了巡回布道的传教方法，逐渐掌握中文语言的表述，以及日常生活的布道经验，为日后传教士附带做铺路工作。宣道会在华中传教的早期，主要的传教对象，有农民、匠人、乞讨者及商人等，其社会背景各有不同。而信教相同一点的是，他们在乡村、家庭、教堂

[1] 谭其骧编：《中国历史地图集》，北京：中国地图出版社，1996 年，第 5-6 页。



等固定地方，从了解、接受到改宗基督信仰，有着稳定且长期的关系网。尽管因改宗需付出一定的人际、社会成本代价，他们却依靠教会的教徒关系及宗教经验，得到基督徒内部的粘聚力。另一个引人关注的特征，差会有意识地推动女性教务工作，这是因为中国女性的生存状况要比男性更为艰难，并且女教士有效地利用家庭探访、教堂妇女工作及女校教育等策略发展女性传教事业。由此可见，华中宣道会并没有选择福音传播的对象，而是重视自身传福音的身份实践，向人展现出上帝将救赎给予每一个人，无论是中国人，还是西方人在基督信仰面前皆平等的教会文化，以及超越阶层、性别和地域界限的普世福音运动。

随着华中宣道会重视巡回布道，传教士抱持基督再临前，迫切拯救人灵魂的宗教信念，开拓过去难以突破的湖南地区传教站，从而实现扮演开路先锋的角色。这种发展模式不但符合传教士开荒"未得之地"的期望，而且标志着华中宣道会具有差传路线的开始。不过，平情而论，华中宣道会早期传教活动中，中国助手仍须学徒式地依赖传教士，在短期内尚未有能力独自工作。因此，传教士为要应付开拓传教区的任务，必须调适策略，从而将资源投入他们视之为最重要的开拓传教、直接布道的事项上，因而奠定华中宣道会注重直接布道的教会模式。

Reclamation and Establishment: The Missionary Route and Belief Practice of The Christian and Missionary Alliance in the Late Qing Dynasty in the Diocese of Central China (1892-1899)

Buxiao NI (China Graduate School of Theology, Hong Kong)

Abstract: The Christian and Missionary Alliance is the product of the American missionary movement in the late nineteenth century. Since the establishment of the missionary organization, it has sent missionaries to open up gospel workshops in China. The Christian and Missionary Alliance has established missionary strategies in China and divided different mission areas in China. Among them, the Central China mission area is the main line described in this article. It plans to build mission stations of different sizes, carry on parade sermons, build personal friendships, and run schools to spread the Christian faith. Its general work has something in common with the affairs of many missionary organizations in China. They not only have the spirit of the universal Christian missionary movement, but also have practical experience in the local church. Missionaries built a stable and long-term relationship network with the local believers in fixed places such as villages, homes, churches, etc., from understanding, accepting to converting to Christianity. Although they had to pay a certain amount of interpersonal and social costs due to conversion, they relied on the church's religious relationship and religious experience to gain internal cohesion among Christians. Furthermore, as the Christian and Missionary Alliance in Central China paid more attention to traveling preaching, missionaries held the religious belief of saving souls before Christ's second coming, and opened up missionary stations in Hunan that were difficult to break through in the past, thus



realizing the role of pioneering pioneers, which is the first Christian Mission Association stationed in Hunan Province. This development model not only meets the missionaries' expectations of "unreached land", but also marks that the Christian and Missionary Alliance has a direct evangelistic route in Central China.

Keywords: Christian and Missionary Alliance, Central China, Missionary Route, Belief Practice

试析基督教与近代海南黎苗聚居区社会文化变迁（1881—1937）

谭慧（湖南师范大学）

摘要：第二次鸦片战争后，琼州被开辟为通商口岸，此后来琼外国人日益增多，成为影响近代海南社会变迁的重要因素。1881 年，第一名基督教（新教）传教士冶基善（Carl C. Jeremiassen）来到海南，基督教（新教）在琼传教事业由此开始。初期，传教士以人口集中的汉族聚居区为根据地开展传教事业，同时对海南内陆的黎苗族聚居区开展调查。随着影响力的日益扩大，传教士进而采取一系列的传教活动，将基督教传入海南的黎族、苗族聚居区。受其影响，海南黎族与苗族在宗教信仰、文化教育与医疗观念方面均发生了不同程度的变化。这种变化展现了异质文化影响下，黎、苗两族社会文化变迁的近代化趋向。

关键词：近代海南、基督教、黎苗聚居区、社会变迁

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0007



海南岛是一个多民族聚居的地区，除汉族外，以黎族数量最多[1]，广泛分布于海南岛中部与南部，其间杂居苗族与客家人，壮族在元末明初时已汉化为“临高人”[2]，回族数量少，且信奉伊斯兰教，故本文论及海南少数民族地区或黎区主要指黎、苗聚居区。有关基督教在海南的传播、发展历程，学术界已作过不少探讨[3]，本文试在此基础之上，对基督教在海南黎苗聚居区的传播历程及其带来的社会文化变迁做进一步的探析，以求更全面、客观地看待近代基督教传入对海南少数民族社会产生的影响。

一、基督教在海南黎苗聚居区的传播历程

基督教在进入海南之初，便筹划进入少数民族地区传教，此后开展了一系列的传教活动，使基督教在黎苗聚居区有了较大的发展，大体而言，从 1881 到 1937 年，基督教在海南黎苗聚居区的传播历程可分为奠基时期、拓展时期和鼎盛时期。

（一）奠基时期（1881-1900）

[1] 1953 年第一次全国人口普查显示，海南汉族占比 85.92%，黎族占比 13.40%，苗族占比 0.51%，壮族占比不到 0.001%，回族占比 0.06%，以此为参照大概能窥得晚清民国时期海南少数民族的比例构成。

[2] 练铭志编：《广东民族关系史》，广州：广东人民出版社，2014 年，第 532 页。

[3] 相关研究有韦经照《基督教在海南岛的传播》（《海南大学学报（人文社科版）》1987 年第 4 期），王禹《传教士在海南》（《清史研究》1997 年第 2 期），王静《基督教在海南苗族聚居区传播始末》（《新东方》2002 年第 5 期），张小群硕士论文《基督教与清末民初的海南社会》（湖南师范大学，2010 年）等，此外一些海南通史类书籍对基督教在海南的传播也有所涉及，如陈铭枢《海南岛志》（上海神州国光社出版，1933 年），陈植编《海南岛新志》（商务印书馆，1949 年），当代海南省民族宗教事务委员会地方志编写组编《海南省志·宗教志》（南海出版社，1997 年）等。

1858 年中英《天津条约》规定："……即在牛庄、登州、台湾、潮州、琼州等府城口，嗣后皆准英商亦可任意与无论何人买卖，船货随时往来。至于听便居住，赁房、买屋，租地起造礼拜堂、医院、坟茔等事，……悉照已通商五口无异。"[1]以此条款为依据，琼州被开辟为通商口岸，并于 1876 年正式设立琼海关，此后来琼外国人日益增多。1881 年，美籍丹麦人冶基善（Carl C. Jeremiassen）来到海南，基督教在海南的传播发端于此。

黎苗族民众聚居于海南省中南部，向来与外界交流较少，难以窥其真实面貌，且不论黎区，时人对海南同样知之甚少，"因为其远离大陆，而孤峙南海里，……所以在一般国人的脑筋中，未免都是隔膜得很，尤其是一部分人士，谈及琼崖的时候，每以为恶土。……不但古人为此，就是现在也牢固不改。"[2]本地人尚且知之甚少，刚涉足海南岛的外人更不必说。1882 年来华的长老会传教士香便文（Benjamin C. Henry）就曾写到："直到新教传教士登上这座岛屿为止，人们一直难以确切地了解关于海南岛内陆地区的任何情况。"[3]在此之前，来到海南不到一年的冶基善已经进行了一次完整的环岛旅行，期间充分运用所学的医学知识，在治病救人的同时，传播基督教思想。1882 年，香便文与冶基善等人再次深入内陆进行探索，到达了那大与澄迈之间的黎族居住区，此行的主要目的之一便是考察在黎区建立教会的可行性。

在深入黎区实地观察之后，香便文对黎区人民的秉性和特征有了自己的判断，他在行程记录中这样写道："最终，有一种宗教将取代其他各种异教，这宗教最近刚刚进入该岛，一旦它开展工作，开始招揽和教导民众，就很有可能大

[1] 王铁崖：《中外旧约章汇编》第 1 册，北京：生活·读书·新知三联书店，1957 年，第 98 页。

[2] 许崇灏：《琼崖志略》，南京：正中书局，1947 年，第 4-5 页。

[3] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，海口：南海出版公司，2001 年，第 45 页。



获成功。"[1]显然对在黎区建立教会满怀信心，造就这种乐观心态的原因如下：一、黎区人民热情好客、待人真诚。香便文一行人在考察过程中，基本未与当地土著发生冲突，并且常常借宿于黎族人家中，得到了他们的热情款待。二、黎区人民并不似想象中那么排斥陌生事物。虽然识字率低，却非常热衷于买书，甚至还有黎族人希望他们能在当地建立学校，这让香便文感到欣喜，觉得前路充满信心。此外，在穿行黎区的行程中，冶基善制作的风湿药膏得到了黎人的欢迎，还为当地人进行了治脚伤、拔牙等"手术"，鉴于医疗事业常常被用作传教的载体，黎区人民所表现出来的对于西医的开放态度让香便文备受鼓舞。[2]可以说，这次的考察活动基本确立了在海南传播基督教的可行性，随后，美国长老会开始大举进入海南。

此外，在海南传教还面临着语言问题。早在 1842 年，中美《望厦条约》中就已有关于外国人学习中国语言文字的规定："准合众国官民延请中国各方士民人等教习各方语音，并帮办文墨事件，不论所延请者系何等样人，中国地方官民等均不得稍有阻挠、陷害等情；并准其采买中国各项书籍。"[3]这为传教士学习当地语言提供了依据。

19 世纪末年，基督教开始进入到海南少数民族地区。在建设琼州府城传教站的同时，教会开始谋划在更靠近黎、苗聚居区的嘉积与那大建立传教站。1884 年，冶基善在那大租用一间商店作为教堂开始传教，1894 年，那大的传教工作走上正轨，除时局动荡之时，基本都有传教士常驻于此。据当时传教士描述："在那大这样一个语言繁异的地方设立堂会，似乎有点离奇，但是工作毕竟已经幸运地展开了。"语言繁异正是因为那大地处民族聚居区，附近有一个较

[1] 香便文：《海南纪行》，辛世彪译，桂林：漓江出版社，2012 年，第 168-169 页。
[2] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 99，113，137 页。
[3] 王铁崖著：《中外旧约章汇编》第 1 册，第 54 页。

大的客家人聚居地，传教工作最初就是从这些客家人中间开始的，距此不到 30 英里的地方，居住着“生黎”部落，苗族民众也经常探访教会区，传教站已经在两个“熟黎”部落——儋州黎和临高黎——中展开了工作。[1]此外，值得一提的是，1894 年冶基善脱离长老会，为开辟海南岛南半部土著居民中的传教工作，独自前往崖州乐罗传教。

以上不难看出，鉴于海南的落后与封闭，传教士在进入海南之初，势必要对岛内状况进行摸底与全面考察，虽然已经初步接触到少数民族地区，但这一时期岛内传教工作才刚刚起步，首要工作自然是在汉族聚居地与经济较为发达的地区建立起传教基础，再考虑深入少数民族地区传教。

（二）拓展时期（1901-1926）

进入 20 世纪，基督教在黎苗聚居区的传播范围有所扩大，传教工作取得初步成效。在那大之后，另一重要传教站——嘉积，于 1901 年开始建设，初期工作主要是街头教堂传教与巡回传教，人们的敌意在传教士的积极活动下得以消除，当地传教士对此颇为自豪，“如今，这里的人们待我们已经是如此之友好，以至于经常受到来自其他地区的访问者的羡慕”，[2]后来该地陆续建成医院、学校、新教堂，发展为嘉积镇北门教会区，为在黎、苗聚居区展开进一步的传教工作奠定了良好的基础。

嘉积传教点在黎区的工作于 1915 年左右取得了一定的突破，1916 年，在靠近嘉积传教站的陵水黎族聚居区，有 10 个左右黎族姑娘与男子前往嘉积的教会学校就读，位于嘉积的教会医院也有黎胞前来就诊，教会还在保亭设立了一所简易小学，尽管期间遭遇过一些挫折，但是传教工作并未中断，黎族内部拥

[1] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 77 页。
[2] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 83 页。



有了本族的传教人员——3 位妇女和 8 位年轻男子，巡回牧师不在时，他们使传教工作不至于中断。[1]

基督教在苗族的传播则始于一位叫做陈日光的苗族首领，1915 年，他在与一头黑熊搏斗时受伤，经苗医治疗无效，伤势越发严重，随后前往嘉积福音医院进行治疗，教会了解到陈在苗族中具有威望，是向五指山地区传教的理想人物，因此在陈住院期间，指派华籍牧师吴毅新、冯焕新向陈传授教义，陈在嘉积市福音堂洗礼成为基督徒。[2]在他的影响下，福音真理开始在苗族人中传播开来，当时就有 12 个村寨的苗族人达成了建立教堂的一致意见。1919 年，在陈日光的寨子里，被选中的 24 名苗族人接受了洗礼。面对信教人数迅速增加的情况，当时的传教士深感机遇与挑战并存，“我们盼望拥有更多的工作人员，以便在这些苗族人所居住的深山村寨中开展巡回传教工作。”[3]这一诉求在长老会海南教区年度报告中也有所体现：“……要求任命一名新的传教士、一名文职人员进行巡回传教……因为嘉积地区的规模很大，而且黎族和苗族之中的工作开始了。”[4]

作为两个最主要的传教手段，医院和学校发挥了重要作用，成为了黎苗聚居区传教工作的突破点，除此之外，海南教区还设立了圣经妇女奖学金，向各地派遣福音传道者，创办阅览室和福音派期刊，并送书给文人、官员、老师和公立学校的学生，以图扩大基督教的影响力。[5]经费上，这一时期，黎苗地区传教工作获得了专项的资金补助，1919 年，嘉积传教点得到了用于黎苗地区传

[1] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 85 页。

[2] 海南省地方史志办公室编：《海南省志·人口志方言志宗教志》，海口：海南出版社，1994 年，第 523 页。

[3] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 86 页。

[4] *Minutes of the Twenty-sixth Annual Meeting of the Hainan Mission*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1918, p.17.

[5] *Minutes of the Tenth Annual Meeting of the China Christian Council*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1919, p.25.

教事业的 950 美元补助金，在那大传教点，苗族工作人员的薪水和旅费花费了 100 美元，两名临高圣经妇女花费了 150 美元，前往儋州的薪酬传道人花费了 150 美元等等，同年，教会决议为每位到达海南的新传教士提供 50 美元的语言学习资金。[1]概而言之，这一时期，基督教在黎、苗族的传播都取得了一定的突破，教会对该项工作的重视程度也有所提升，传教方式更加多样化，经费更加充足，这为后续进一步发展奠定了基础。

（三）鼎盛时期（1927-1937）

至 20 世纪 30 年代，基督教在海南少数民族地区持续发展，且规模有所扩大。1920 至 1930 年的十年间，嘉积教区会以南茂、中平、加略三乡为传教基地，不断向五指山腹地延伸，先后 20 个黎村苗寨设立了传教点，不少村寨或分或合建立了福音堂、福音学校。[2]1930 年，美国传教士黄括生与三名中国传教士在白沙黎胞王交良的带领下，于番阳峒（岐黎、侾黎散居于此）千打村设点传教，在救治了村民曹里益之后，村民纷纷前来治病，黄牧师借此机会宣扬基督教义，吸收了一批教徒。此后两年间，基督教在昌化江东西两岸的岐黎村寨中传播开来，随后，黄括生等传教士把基督教带到毛道峒岐黎居住的村寨，又在毛枝峒建立起教堂，还延伸到雅袁峒与毛卓峒的个别村寨。黎胞入教往往以户为单位，有的甚至全村都信教，在番阳、毛道发展的鼎盛时期，信教的村寨有 16 个之多，教徒有 1000 多人。[3]1934 年，琼中红毛峒晒村岐黎人王照度在南梅村学习基督教，回村寨后发动 6 户人家入教。[4]

---

[1] *Minutes of the Tenth Annual Meeting of the China Christian Council*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Pres, 1919, p.25.

[2] 谢越华：《海南教育史》，海口：南方出版社；海南出版社，2008 年，第 134-135 页。

[3] 朱开宁、罗才东：《解放前基督教在通什地区的传播》，《通什文史第 3 辑》，1993 年，第 37-39 页。

[4] 高泽强、文珍：《海南黎族研究》，海口：海南出版社；南方出版社，2008 年，第 296 页。



1935 年，在那大传教站所在区域，前往教堂的黎族人民增多，有五个村庄里完全是基督教徒，一个地区的信徒总数有 800 人，有 100 多名黎族信徒参加了那大的圣诞节活动，50 人参加了春季圣餐，并在苗族部落中开设了三所学校，在海南西部开设了一所黎族学校。[1]1936 年，在嘉积传教站所在区域，苗族中的妇女工作得到重视，传教士指出，“有两方面的需要是教会必须计划的，即对定居村庄和女教师采取必要的卫生措施，使她们能够用自身的语言传达出苗族妇女的意愿”。[2]

为了应对传教规模的扩大，在经费问题上，除了教会本身提供的资金之外，黎苗地区的传教工作还得到了其他基金的支持。比如福音派扩展基金在 1935-1937 两年间，分别向那大、嘉积传教点捐赠 650 美元、700 美元用于黎苗族的传教事业。[3]语言学习基金也并非仅提供给新来传教士，比如 20 年代来琼的莫宁格（M. M. Moninger）传教士在 1930 年获得了 25 美元的语言学习费用，以获取有关客家和临高方言的知识。[4]总体而言，30 年代属于基督教黎苗聚居区传播的鼎盛时期，传播范围都有所扩大，资金也更加充足。

二、基督教与海南黎、苗聚居区社会文化变迁

---

[1] *Minutes of the Forty-fourth Annual Meeting of the Hainan Mission*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1936, p.13.

[2] *Minutes of the Forty-fifth Annual Meeting of the Hainan Mission*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1937, p.17.

[3] *Minutes of the Twenty-sixth Annual Meeting of the China Christian Council*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1935, p.21； *Minutes of the Twenty-seventh Annual Meeting of the China Christian Council*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1936, p.70.

[4] *Minutes of the Twenty-first Annual Meeting of the China Christian Council*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1930, p.38.

传教事业的发展，为海南黎、苗族社会带来了新的文化因素，传播了西方的宗教和世俗文化。除了宗教信仰的转变之外，这些外来文化对黎族、苗族的社会文化变迁也产生了一定的积极影响，主要表现为文化教育、医疗卫生方面的发展与进步。

（一）宗教信仰的改变

黎、苗两族的宗教信仰处于原始宗教阶段，以精灵信仰与巫术信仰为中心。在基督教传入之前，黎、苗两族的信仰已在一定程度上受到汉族文化的影响。道公、娘母等道教宗教人员广泛存在于黎族和苗族聚居区，活动于丧葬和却病两个方面，汉族民间信仰中的诸神也为黎、苗两族所信仰，如苗族信奉盘古、灶王、关帝，部分黎族信仰土地神等。流传于海南的道教有其自身特点，内丹、符箓等派系均未得到发展，而"道士所起到的沟通鬼神的作用得以充分发挥，或以成为唯一的形式"，"道教的法术特征和原始宗教有着极为相似的地方，是以两者极容易融合。"[1]且汉族民间信仰的诸神，本质上仍属于祖先崇拜与偶像崇拜，带有浓厚的原始宗教色彩。换言之，被黎族接受的道教和汉族民间信仰，与黎族和苗族地区的本身的原始宗教，并无本质上的区别。这种宗教信仰上的同质性，使得汉族宗教思想的传入难以对黎、苗族本身的宗教特质造成较大影响，许多宗教或信仰的内容，已经构成了黎、苗两族习俗文化的一部分，与社会生活紧紧结合在一起。

而基督教是一种文化背景全然不同的宗教，有着成熟的宗教理论与体系，对于黎族与苗族民众而言，转而信仰基督教带来的不仅仅是精神信仰层面的变

[1] 詹长智编：《海南历史文化研究集刊》第 1 卷，海口：海南出版社；三环出版社，2009 年，第 53-54 页。



化，同时也意味着在生活中要抛弃旧有信仰的宗教行为，接受基督教的宗教仪式，以及基督教文化孕育出的各种习俗。红毛峒晒村的六户黎族人家，在信仰基督教之后，“慢慢地这里便养成吃饭时要作祈祷，不准打人骂人，不准杀牲，连老鼠也不能打死等习惯。”[1]番阳、毛峒地区，“每逢星期日，教徒都集中在教堂搞祈祷、念经、唱歌等活动，由主教讲圣经、讲基督教的好处，领着教徒们念诵经文。”传统黎族丧葬习俗中，“亲死不哭不饭，食生牛肉以表哀痛，第八日祭奠，名曰作八。……倘人死而棺木未备，……迟者十余日不能安葬”[2]，而信仰基督教后，只需在人死时作祈祷，当日埋葬，次日家属便可出工。在治病方法上，过去屠宰牲畜、请道公娘母做法、敲锣打鼓“作鬼”是黎族治病的主要手段，而基督教传入之后，一方面引入西药，一方面用基督教的宗教仪式替代黎族原有形式，用涂抹狗血取代屠宰牲畜。[3]西药的科学性无需多言，涂抹狗血虽然同样是宗教迷信行为，但较屠宰牲畜成本要低得多，无疑大大减轻了贫苦黎民的负担，许多民众正是看中这一点才转而信教。

信仰基督教的苗族，也发生着相似的变化。“苗人在改信基督教以后，把原来请道公、拜祖先、打卦问鬼等全改为向上帝祈祷。”[4]过去的宗教禁忌，如不能乱拆神台、乱移灶石等，在改信基督教以后，便不再成为禁忌。丧葬习俗上，信仰基督教的地方，丧家孝子只需口头报告给村长或村代表，而不必照旧俗向各户人家叩跪，其他丧期禁忌也无需遵守。[5]节日文化上，圣诞节等基督教节日被苗族社会所接纳，在此影响下，原有的一些传统节日在形式和内容上有所改变，比如春节时初一食素和祭祀家神的情况不复存在，年仔节不再祭神，清

[1] 高洋强、文珍：《海南黎族研究》，第 296 页。

[2] 彭程万、殷汝骊：《琼崖黎民之状况及其风俗与教育》，《地学杂志》11（1922）：30。

[3] 朱开宁、罗才东：《解放前基督教在通什地区的传播》，《通什文史》第 3 辑，第 39-43 页。

[4] 海南省民族宗教事务厅编：《海南苗族》，海口：海南出版社，1997 年，第 133 页。

[5] 海南省民族宗教事务厅编：《海南苗族》，第 137-138，140-142 页。

明时仅扫墓和清理坟地，而放弃祭品与祭祀。[1]而与黎族最大的不同之处在于，苗族将基督教与自身民间信仰混糅，创建了新的教派——“盘皇上帝”基督教，模仿基督教设立了一系列宗教仪式，直到今天仍有苗民信仰这一教派。

综上，黎、苗族所信仰的基督教，带有明显的本土化特点，同时也带有不可避免的局限性，主要表现为传播地区与深度的有限性，以及民众信教的不彻底性。造成这种现象的原因主要有以下两点：

首先，在传播地区上，由于工作人员与经费的限制，教会不可能将整个黎苗聚居区纳入传教范围，实际只能将部分地区作为重点传教区域，由此导致基督教带来的积极因素只能影响到海南少数民族地区的某些区域；在传教深度上，黎苗聚居区的民众普遍文化素质不高，这就使得传教士需尽量采用民众能够理解的方式来传播宗教知识，宣传时他们常常印发《精神之剑》《养心神诗》等小册子，并印上一些图片，用来吸引民众的注意，在千打村，只有一些教徒中的骨干才能多发给一本《新旧约全书》，宣传小册子与易懂的讲述难以承载精深的宗教内容，导致大部分普通教徒对基督教的理解是浅薄、片面的，如此传教成效便要大打折扣。

其次，该区域民众信仰基督教的动机并非出于宗教目的，而主要受医疗、教育事业影响。这一点在前文中有着很明显地体现，医疗传教优点在于传教效果明显，缺点则在于民众信教的功利性太强，而一旦信教达不到他们所预期的效果，便很容易退教，“如毛卓峒番道村的几户黎胞，初时信基督教，但采用基督教的方法治不好病后，又恢复采用传统的做法，后来干脆不信教了。”[2]许多未退教的人，又难以抵抗传统的影响，曾访问过黎区的萨维纳神父在借宿王昭夷家时有过这样的记录：“这是一个 30 岁左右的年轻人，是美国新教牧师以前

[1] 海南省民族宗教事务厅编：《海南苗族》，第 147-150 页。

[2] 朱开宁、罗才东：《解放前基督教在通什地区的传播》，载《通什文史》第 3 辑，第 43 页。



在府城时的学生，会说英语。他有两个妻子，也都是基督教徒，但这并不妨碍他们在脖子上和手腕上佩戴护身符。"[1]基督教禁绝一切偶像，也禁止配带护身符之类的物件，换而言之，在信教的同时，许多教徒仍然保持着一些为基督教所不容的原始风俗与习惯，这便难以称作是纯粹的基督教徒。

但上述不彻底性，是指大部分少数民族信徒并不完全符合成为一个基督教徒的标准，这对传教者来说是局限，若从黎、苗族的视角出发，则不能称之为局限，因为无论是将基督教与民族传统结合起来，亦或是产生新的教派，都只是文化交流与冲突的结果。这种完全不同于黎、苗本体文化的异质文化，以及转向该宗教所带来的各个方面的变化，使黎、苗两族社会都呈现出了新的、迥异于过去的特点，或好或坏，都融入了民族生命的发展历程之中，成为推动社会变迁的影响因子。

（二）文化教育的变化

近代黎族在经济、文化上都十分落后，没有自己的文字，又基本不识汉字，与外界缺乏沟通，绝大部分黎族人民连海南话也不会说，只会说黎语，物质生活与精神生活都十分贫乏。传教士到来后，民众"听说信教能得到上帝的信仰与赐福，内心十分向往，但最使他们向往的是传教士能帮助他们学习文化。"[2]教会并未辜负他们的期待，1916 年，有十数名黎族男女被保送至嘉积的教会学校读书，在府城、嘉积、那大各学校，"每所为黎人设免费生男女各五名。现时黎人前往肄业者，有二三十人，各生成绩很佳，能作英文书札，书法清秀，殊甚赞赏。"[3]

[1] 萨维纳：《海南岛志》，辛世彪译注，桂林：漓江出版社，2012 年，第 45 页。

[2] 朱开宁、罗才东：《解放前基督教在通什地区的传播》，《通什文史》第 3 辑，第 40 页。

[3] 陈献荣：《琼崖》，上海：商务印书馆，1934 年，第 150 页。

此后教会又在保亭等地设立了三四所简易小学，时人对美国教会前往黎区办学颇为赞赏，“美人并筹特别的款，派品学兼优的人，深入黎峒，创立简易国民小学，其精神的勇猛，感化力的伟大，较诸普通小学，有过之而无不及呢！”。[1]其中有一名毕业于教会学校的办学者名为潘新和，他“有志化黎，不求厚俸，每年由教会领款三百元作为常年经费，经营布置大费苦心”。[2]由此看来，学校虽由教会设立，经营管理却也离不开有志于“化黎”的当地有识之士。

除学校外，经文班也为文化传播做出了贡献。30 年代，教会在什茂村教堂、毛域村教堂等处设立经文班，一般有学生 20-40 人，教员 1-2 人。[3]传教士黄生括在什茂村开办经文班，免费招收儿童和青少年信徒入学，由林日波专职教书，平常有学生二三十人，多则达五六十人，课堂上主要用海南话教信徒识字、念经文，还开设算术、唱歌等课程，有的村寨教堂还利用农闲时间组织教徒识字、念诵经文，故此得到评价：“番阳的岐黎比邻近地区的岐黎懂海南话多，文化高一些，实得益于基督教的传播。”[4]

一些黎族知名人士也曾就读于教会学校，比如王昭夷、王昭信等人。王昭夷初就读于嘉积教会学校，后进入府城的华美中学，毕业后加入民兵，任陵水民兵副司令，后又到日本留学，1926 年写成《琼崖各黎区调查》，随即进入黄埔军校学习，1927 年任陵水县苏维埃政府委员，还曾在黎区开办小学。[5]王昭信曾就读于美国嘉积镇觉民小学，后被选送到广东省仁村师范学校就读，1942 年任国民党保亭县抗日游击队队长，同中共琼崖特委共同抗击日本侵略者，[6]

[1] 陈献荣：《琼崖》，第 150 页。

[2] 彭程万、殷汝骊：《琼崖黎民之状况及其风俗与教育》，《地学杂志》11（1922）：36。

[3] 谢越华等著：《海南教育史》，第 135 页。

[4] 朱开宁、罗才东：《解放前基督教在通什地区的传播》，《通什文史》第 3 辑，第 40 页。

[5] 保亭黎族苗族自治县地方志编纂委员会编：《保亭县志》，海口：南海出版社，1997 年，第 509 页。

[6] 保亭黎族苗族自治县地方志编纂委员会编：《保亭县志》，第 510 页。



二人都为黎区发展与革命事业做出了贡献。

美国教会举办的教育事业在一定程度上推动了黎区教育的发展，时人谈及黎族教育时，常以此作为范例。如招生方面，彭程万、殷汝骊建议模仿教会学校为黎族学生设立免费名额。"近年美国学校，招致黎生，成绩之佳，无异汉人。今宜仿照其法，于府城嘉积二省立中学，特设免费额若干名。省城各校特设免费额若干名，刻下各属黎峒，间有已读汉书之子弟，即可招其来学。"[1]办学方面，二人同样建议借鉴教会的办学方式。"仿美教会派员办学之例，约计每校每年仅需三四百元，以数村之力，负担此数，不嫌过重。若能计划得宜，即多设学校亦非难事，特所筹之款，必能全数用于教育，方足以折服黎人之心尔。[2]此种办学与招生的策略，为黎区教育的发展提供了参考和经验。

再将目光转向苗族地区，基督教传入之前，苗族虽受汉族影响较黎族深，但绝大部分的苗民同样处于文化知识贫瘠的状态。1920 年，教会在南茂水竹村设立一间福音小学，有 120 名苗族青少年入校，学习文化与基督教义。之后从五指山地区选拔了一批黎苗学生送往嘉积镇觉民学校读书，其中有十多名苗族男女生。[3]1923 年以后，又在新村、白水岭、露平、加略、黄羌田、水塘等村建立福音小学堂。[4]1937 年，那大传教站的工作人员曾三次前往苗寨巡视，他们写到："由于教会在他们中间建立了学校，他们中的许多人都能读和写，并且是热心的圣经学生。他们所需要的教师人数超出了我们的能力，并且他们为所在地域开设学校的老师提供了很大一部分的支持。"[5]

[1] 彭程万、殷汝骊：《琼崖黎民之状况及其风俗与教育》，《地学杂志》11（1922）：41。

[2] 彭程万、殷汝骊：《琼崖黎民之状况及其风俗与教育》，《地学杂志》11（1922）：40。

[3] 王静：《基督教在海南苗族聚居区传播始末》，《新东方》5（2002）：93。

[4] 谢越华：《海南教育史》，第 135 页。

[5] *Minutes of the Forty-fifth Annual Meeting of the Hainan Mission*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1937, pp.16-17.

与此同时，部分地区在生产观念上也得到了一定的进步。番阳和毛道峒的岐黎，那时都过着“合亩制”的生活，这是一种带有原始社会父系氏族公社残余的一种社会形态，生产习惯与观念都较为落后，在生产中男女分工的界限不可逾越，还有其他忌日与繁琐的仪式。岐黎历法以十二天为一周，以动物名字命名，有鸡日、牛日、虫日等，“他们认为鸡日妇女不能插秧，牛日男子不能犁田，虫日不能割稻，稻子熟透了，逢虫日也不能抢收，亡人的忌日也不能出工，从事农事时，还要由亩头先举行一些仪式，亩众才能下地劳动等等。”种种落后的生产观念与习惯，很大程度阻碍了黎族社会生产的进步。黄生括来到此处后，教育黎胞信徒革除这些落后的观念和习惯，此后，除了周日上午不出工外，其他时间都可以下地劳动，从前那些繁琐的生产仪式也被废除了。[1]

至于苗族，生产向来是粗放型的，种地之前，“先把山上的林木斩伐了，……乃放火焚烧，灰烬便是天然的肥料。”[2]一片地的地力用尽，便迁徙至另一处地方，居无定所。而基督教的传入在一定程度上改变了这种模式，有传教士记录：“福音第一次被带到苗族已经二十年了，发生了显著的变化。他们从前是迁徙民族，现在开始开辟稻田，定居下来。”[3]

总体而言，在文化教育方面，教会学校培养了一批黎、苗族青少年，推动有识之士在黎区办学，培养了当地的文化氛围，同时还使一些落后的生产观念与习惯得到了改变，更多地表现为积极因素，为黎苗聚居区社会向近代发展转变注入了动力。

（三）医疗卫生的发展变化

[1] 朱开宁、罗才东：《解放前基督教在通什地区的传播》，《通什文史》第 3 辑，第 42 页。

[2] 王兴瑞：《海南岛之苗人》，广州：广州珠海大学编辑委员会，1948 年，第 24 页。

[3] *Minutes of the Forty-fifth Annual Meeting of the Hainan Mission*, China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press, 1937, pp.16-17.



"对于传教团来说，医药工作是用来打开其他所有工作的楔子。"[1]一个很有说服力的例子是，建设那大站时，当地正流行一种传染性霍乱，冶基善救治了一些病人，"使他感觉到即使把他的住宅高度再增加几英尺，也不会受到这些人的反对。"[2]后来教会在海南陆续建立了三所医院，分别为海口福音医院、嘉积福音医院、那大福音医院，此外，定安县城还设有一所简易福音医院，海南福音医院附设一所福音护士职业学校，这几处地方成为西医向全岛传播的根据地，为所有社会阶层的人士提供服务，医药卫生事业得以扩大与发展。

表 1　截止至 1922 年海南教会医院发展状况

统计项目	海口医院	嘉积医院	那大医院	总计
床位/张	150	50	30	230
住院总数/人	1 194	211	239	1 644
主要手术/台	110	37	60	208
次要手术/台		105	300	405
门诊总数/人	15 951		5 645	21 596
总支出/元	15 299	3 632	3 000	21 931
总收入/元	13 654	2 732	1 952	18 338

资料来源：Minutes of the Forty-fifth Annual Meeting of the Hainan Mission. China, Shanghai: The Presbyterian Mission Press,1922.

由表 1 可知，1922 年时，海南的几所教会医院已初具规模。教会医院作为

[1] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 109 页。
[2] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 109 页。

一种陌生空间植入当地社会，难免会使民众产生不信任感，为此医院也采取了一些措施，以增进民众对西医的了解。“每个病人都可以让一个亲友来医院为其做饭，照料和帮他喂药，还有那些在医院从事烹饪、洗涤工作和系统性的配药投药工作的人，久而久之，耳濡目染，自然能够打破一般民众心目中对外国人根深蒂固的偏见。”[1]这给当地的思想观念也产生了一些进步性的变化，“近来已有所改善，特别是在产妇接生的事情上，取得的进展尤大。”同时人们对西医的信任度也大大提高，“海南岛的人们开始意识到奎宁是一种治疗疟疾的特效药，人们纷纷到岛上的药店和我们的医院购买这种药物，购买的数量正在不断增加。”[2]上述种种毫无疑体现着西医在海南岛影响力的扩大。

在这一背景下，黎苗聚居区同样不可避免地受到了西医的影响。黎、苗两族的传统医药观念都带有浓厚的巫术和迷信色彩，“黎人若是患病，就延巫杀生祭鬼，以祈早愈，他们绝对不肯服药的。”[3]信巫不信药向来是该区域的传统，治病方法通常是请道公、娘母做法，“打鬼”，企图通过宗教仪式达到治病救人的目的。而医疗活动向来是传教士最常用的传教手段之一，在向黎苗地区传教时也不例外，香便文与冶基善初次探访黎区时已采用这一手段，为当地人治疗疾病，名声外传后，甚至有一位父亲背着孩子走了 40 英里来看病，[4]西医观念便随着传教士的脚步传播到封闭的五指山黎苗聚居区。

1927 年番阳峒开示村发生过一次严重的天花疫病，给当地人留下了极深刻的印象，天花流行过后，基督教传入该地区，“教徒向民众传授卫生科学知识，并赠送民众以牛痘疫苗，教民众接种牛痘预防天花，民众种上牛痘后，患天花

[1] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 110 页。

[2] 海南省政协文史资料委员会：《棕榈之岛:清末民初美国传教士看海南》，王翔译，第 110 页。

[3] 陈献荣：《琼崖》，上海：商务印书馆，1934 年，第 152 页。

[4] 香便文：《海南纪行》，辛世彪译，第 38 页。



的人数减少了。"[1]在此之前，民众都认为天花病疫乃是鬼神作祟，种种宗教仪式无效后，便听天由命，而基督教徒带来的牛痘接种法，初次向他们展示了西医的科学与有效。苗族首领陈日光也正是在医院得到有效救治后，选择皈依上帝，此后才陆续有苗族人前往医院治病，西医观念便在信徒的口口相传中进一步传播，为黎苗聚居民众的医药观念增添了新的进步性的内容。

三、结语

综上所述，基督教的种种传教手段为黎、苗族民众学习文化提供了良好的载体，开办经文班、学校等措施有效塑造了当地的文化氛围，其影响是直接有效的。对于落后的黎、苗族而言，民众文化水平的提高、思想观念的进步，必能带动其他层面的变化，推动社会朝着更文明、进步的方向发展。同时，不可忽视的是，基督教在黎苗聚居区传播过程中所表现出的本土化与不彻底性倾向，加之传教事业仅限于黎苗聚居区的某些范围，故其所产生的积极影响也是有范围限制的，万不可过于夸大，它是推动黎苗聚居区社会变迁的因素之一，却并非最重要的因素，长远来看，汉化仍是该地区的主流。

再者，虽然基督教是伴随侵略而来，但在进入海南这一新地域时，也将海南介绍给了世界，甚至吸引了部分研究者前来海南。比如德国民族学家史博图，30 年代前来海南实地考察，写下《海南岛民族志》，这类研究著作与传教士们所撰写的书籍（如《棕榈之岛》《海南岛志》《海南纪行》等），为后人研究近代海南与黎、苗族发展状况提供了宝贵的资料。

[1] 通什文史组：《番阳峒发生的一次天花病疫》，《通什文史》第 3 辑，第 35-36 页。

Christianity and Social and Cultural Changes in Li and Miao Settlements in Hainan in Modern Times

TAN Hui (Hunan Normal University)

Abstract: After the Second Opium War, Qiongzhou was opened as a trading port. Since then, the number of foreigners in Qiong has increased, which has become an important factor affecting the social changes in modern Hainan. In 1881, the first Protestant missionary, Carl C. Jeremiassen, came to Hainan, and the Protestant missionary career in Qiong began. In the early days, missionaries carried out missionary activities based on the densely populated areas of Han nationality, and at the same time carried out investigations on the inland areas of Li and Miao nationality in Hainan. With the increasing influence, the missionaries then adopted a series of missionary activities to introduce Christianity into the settlements of the Li and Miao nationalities in Hainan. Affected by this, the Hainan Li and Miao nationalities have undergone varying degrees of changes in religious beliefs, cultural education, and medical concepts. This change shows the modernization trend of the social and cultural changes of the Li and Miao ethnic groups under the influence of heterogeneous culture.

Keywords: Hainan in modern times, Christianity, Li and Miao settlements, social changes



《圣经》中死亡观念的嬗变与综合:《旧约》与《新约》死亡观之比较*

王治军（廊坊师范学院）

摘要：整部《圣经》并没有一个对于死亡的一致理解，在生命态度和死亡观念上，《旧约》和《新约》存在着诸多分歧与矛盾。耶稣是基督并死而复活这一事件，使死亡观念发生了一种嬗变。在《新约》中，基督徒藉着对死中复活的耶稣基督的信仰，燃起了复活和永生的希望，在与耶稣基督之死的交遇中，实现了与《旧约》中死亡观念的综合。

关键词：圣经、旧约、新约、信仰、死亡观念

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0008

* 本文是国家社科基金项目“文明互鉴下的原始儒家与早期基督教生命伦理比较研究”（17BZX100）阶段性成果，同时得到廊坊师范学院中央高校基本科研业务费专项资金项目（XBQ202058）“先秦儒家与早期基督教生命伦理比较研究”资金支持。

死亡限定了人的生命长度，标志着人生命时间的终结，使生命消逝于纯粹的虚无。但是死亡又确实是人的属性，如同印度诗人泰戈尔（Rabindranath Tagore）所说"死亡隶属于生命，如同出生一样""抬起脚来是在走路，正如放下脚也是在走路。"死亡是我们最为畏惧恐怖的，同时又是最为切己和无可逃避的。在我们的生命中，许多东西都是不确定的，但是死亡是确定无疑的。海德格尔（Martin Heidegger）说"死亡是此在之不可能的可能性""死亡作为此在的终结乃是此在最本己的、无所关联的、确知的、而作为其本身则不确定的、超不过的可能性。死亡作为此在的终结存在，在这一存在者向其终结的存在之中。"[1]从常识和经验上讲，人活着的时候不能经历死亡的体验与感受，也没有谁能进入死亡本身，或者提供关于死亡本身的信息。但是各种宗教则通过死后世界的应许，或轮回或永生，克服了死后的虚无感，提供了死亡本身和死后世界的信仰。如斯宾格勒（Oswald Arnold Gottfried Spengler）所指出："在对死亡的认知中，乃产生了一种文化的世界景观，由于我们具有这种景观，便使我们成为人类，而有别于禽兽"。"人类所有高级的思想，正是起源于对死亡所做的沉思冥索，每一种宗教，每一种哲学与每一种科学都是从此处出发的。"[2]

本文拟从《旧约》和《新约》文本出发，梳理犹太人对于死亡的认知与思考的历史演进，考察在生命态度和死亡观念上，《旧约》和《新约》之间存在的断裂和演变。在此前提下，进一步分析何以耶稣死亡这一事件构成了基督宗教信仰的根基，并型塑了基督徒特有的生命态度和死亡观念，尤其是何以藉由对耶稣的信仰生出复活和永生之希望。

[1] [德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1987 年版，312 页。
[2] [德]斯宾格勒：《西方的没落》，陈晓林译，台北：华新出版有限公司，1976 年版，113 页。



一、人与上帝的疏离：《旧约》中的死亡观

在《旧约》中，犹太人的生死观念与对上帝耶和华的信仰密切相关。生命源于上帝又回归上帝。上帝是人生命的主，人的本质存在于神人关系中。在人的生命与死亡问题上，上帝永远保持着神秘的至高无上性。正如卡尔•巴特（Karl Barth）所说，他（上帝）独揽大权、控驭一切、要求服从，在审判庭上宽宏大量。他不是人，他是纯粹的本原、永在的故土、初始和终结的真理，是人类的创造者、主宰者和拯救者。对人来说，上帝永远是彼岸的、全新的、遥远的、陌生的、优越的。上帝永远不在人的领域里，永远不为人所有。谈上帝就是谈奇迹。[1]但是，恰恰是凡人所无法知晓的神秘上帝，掌控着人类的生死存亡和兴衰福祸，成为人的膜拜对象。

1.尘世生命乃是上帝赐予的最珍贵财富

生命与死亡，乃一线之两端一体之两面。要理解旧约中的死亡观念，就必须先理解其对生命的态度。《旧约》的诸多文本显示：生命是最为珍贵的财富，平安长寿而满足的生命，活到寿高年迈而死（创 15：15；士 8：32；伯 42：17）是上帝给与人的赏赐；生命在儿女身上得到延续，乃是上帝给与的最高赏赐。“儿女是耶和华所赐的产业，所怀的胎是他所给的赏赐。少年时生的儿女，好像勇士手中的箭。”（诗 127：3-4）；活着就是幸福，死亡就是灾祸（申 30：19）。活着既是对生命的喜悦，也是对上帝的喜悦；上帝把生命许诺给那些寻求他的人（摩 5：4）尤其值得注意的是，上帝的教导成为了生活必需品：“他苦炼你，任你饥饿，将你和你列祖所不认识的吗哪赐给你吃，使你知道人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话”（申 8：3）。上帝是绝对的

[1] [德]卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005 年版，第 114 页。

生命拥有者（申 5：26；王下 19：4；诗 42：3），也是生命的源头（诗 36：9）。

上帝赐予人生命，也索回生命。上帝收回人生命中的气，人就死亡归于尘土（诗 104：29；伯 34：14-15）。他既赐予人生命之灵气（创 2：7），使人能够生存，也赐予人生命时间（诗 6：3），并且把人的生命时间掌控在自己手里（诗 31：15）。纵然上帝赋予人管理大地和万物的权力（创 1：28），人依然不是自己的主人，上帝才是人的主人，人必须生活在一种属神的关系当中。换言之，人是一种关系性的存在，人的本质并非存在于他自身之中，而是存在于上帝之中。人要走出他自身，倾听上帝的律法，通过行为与上帝相沟通，才能得以存活，生命才能平安度过，才能被耶和华宣布为公义。遵行神的律例典章的人，就是公义的人，这种人必定存活（尼 9：29；哈 2：4；结 18：5-9），只有人“侧耳听智慧”（箴 2：2），才能渴望长久的日子和生命的年数（箴 3：1-2；9：11）。与此相反，若不符合这些关系就不是公义的。谁与智慧之路背道而驰，谁就会走向死亡（箴 2：18-19；5：5）。

2.“人终将死去”前提下对上帝智慧的追求

人倾听上帝的话语，追随神的智慧，死亡也同样会来临。上帝“将灵和气收归自己，凡有血气的就必一同死亡，世人必仍归尘土。”（伯 34：14-15）犹太人认识到死亡和衰老是一个自然过程，并且认为早死是不合时宜的，他们赞美长寿的生命，认为生命到成熟了死亡再来临才好。“我们都是必死的，如同水泼在地上，不能收回。”（撒下 14：14）但是只有受主赐福的人才能实现“寿高年迈而死”（创 25：8；士 8：32；代上 29：28）。死是世人的必由之路，谁也不能避免。活到寿高年迈，人必然要死（创 35：29；伯 42：17）。但是老年人在死亡来临之前—— “衰败的日子尚未来到，就是你所说，我毫无喜乐的那些年日未曾临近之先”（传 12：1）——如何打发风烛残年为死亡做好准备，则必



须依靠上帝的智慧。

人终将死去这样的事实，让犹太人对信仰产生了矛盾，也形成了对于信仰的责难。“智慧人死亡与愚昧人无异。我所以憎恶生命”（传 2：16-17）同时，犹太人的信仰也从这些责难中吸取了力量，实现了对尘世生命的超越。在《旧约》的一些文本中，我们可以找到犹太人这种信仰态度的流露：“你的慈爱比生命更好，我的嘴唇要颂赞你。”（诗 63：3）“在活人之地，你是我的福分。”（诗 142：5）简言之，犹太人认为， 信仰上帝的人能够“以主耶和华为他的避难所”（诗 73：28）虽然他们肉体可以衰残，但是上帝可以成为心里的力量。与此相反，那些不忠诚于上帝的人，会毁灭于自我矛盾之中。“远离你的，必要死亡。离弃你行邪淫的，你都灭绝了”（诗 73：27）。《约伯记》19 章 25-27 节也有类似的表述，坚信生者藉着与上帝的关联，可以超越死亡困惑。受苦受难的约伯产生“我要见上帝”的坚定信心，就是最好的例证。

3. 作为“人与上帝的疏离”的死亡

《旧约》对于死亡的言说，最先出现在伊甸园的禁令中。“只是分别善恶树上的果子，你不可以吃，因为你吃的日子必定死。”（创 2：17）死亡是归于构成他的泥土，是人与上帝关系的终结。“死人不能赞美耶和华。”（诗 115：17）“原来阴间不能称谢你，死亡不能颂扬你，下坑的人不能盼望你的诚实。只有活人，活人必称谢你，像我今日称谢你一样。”（赛 38：18-19）可见，人遵从顺服耶和华神的诫命，就存活在上帝建构的人神关系中。

死亡作为一个事实，是人之生命时间的终结；作为一种可能性，它又是生命时刻存在的威胁，随时可能发生。犹太人请求上帝让他们免于早死，但是他们并不拒绝死亡，而是希望寿高年迈而死。因为这样的死，是生命的完成恰如瓜熟蒂落，如上帝所说：“你必寿高年迈才归坟墓、好像禾捆到时收藏。”（伯 5:

26）世人有这样死去的可能，但是事实上并非完全如此。若是不能完成自己的生命而死，就会充满恐惧、苦难和困扰。而且这种不合时宜的、不恰当的生命终结是违逆自然的，会把诸多的阴影投射到生命当中。他们还坚信，上帝的拯救并不是让人免于死亡，而是将人救出具体的死亡威胁，防止他们不合时宜的早死，延长他们的生命，完满他们生命的年限（出 23：26）。犹太人坚信上帝是活人的上帝，不是死人的上帝，死人是脱离了上帝的掌握（诗 88：5），死亡、死尸在上帝疆域之外（利 21:1；民 19：16；申 21：23）。但是死亡并不与人的生命脱节，而是人疏远上帝的一个事件——疏远上帝必定导致死亡。正如云格尔所指出："死亡这种不幸，产生于神圣的上帝与毫不神圣的人之间的对立。这种对立本身足以致命。"（士 13：22；赛 6：5；出 33：20）[1]简言之，违反了与上帝的正常关系，必定导致死亡。

4."睡在尘埃中"与"复活"的美好愿望

《旧约》中也有关于死后的墓地与阴间的描述。人下到阴间就不再上来了，阴间是没落之地，死荫混沌，一片寂静，那里没有欢乐，也没有一切精神活动。（赛 38：18；伯 7：9-10；撒下 12：23；箴 15：11；伯 10：21；诗 115：17；）在冥冥之中，从前的生者，现在变成了聚集在阴间的死者，永远定格在是"曾经活过"的亡者。正如 V.马格指出"从前的生灵只剩下空空如也的躯壳，它们聚在一起……恍若蜡像收藏室……谁一旦死去，就永远是这副模样，'等到天没有了，仍不得复醒，也不得从睡中唤醒'（伯 14：12）"[2] 但是云格尔(Eberhard Jungel)却指出，死者在墓中和阴间盘桓的观念不协调地互相掺杂，这不是犹太人之信仰的固有产物，而是出自《旧约》的宗教史氛围，并且给犹太人的上帝

[1] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 66 页。
[2] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 63 页。



信仰带来了严重问题。[1] 顺着云格尔的这样一个分析进路，结合旧约中主诸多对于阴间冥界的描述，如混沌、寂静、没有快乐、毫无意义等（伯 3: 19；伯 10: 21；伯 26: 6；伯 28: 22;诗 94: 17；诗 115: 17），再结合着为死者所陪葬的日常生活用品如陶器、瓦灯和首饰等，我们可以推测，犹太人早期对于死亡的心理充满了矛盾，可能受到了以色列周遭民族原始信仰的影响，认为死者是属于有别于生者的另一个世界。更为重要的是，在以色列人的信仰中，上帝只是活人的上帝，不是死者的上帝。他们认为死者是脱离了上帝的掌控的，是被排除在上帝的疆域之外的（诗 88：5；利 21：1；民 19：16；申 21：23）。

在《旧约》中，对死者的回忆保持一段时间后，死者的名字就被人们遗忘了，当神也不再怀念死者，他就被彻底遗忘了。《新约》则强化了这种观点，认为耶稣提起谁的名字，就表明他永远属于上帝。“父怎样叫死人起来，使他们活着，子也照样随自己的意思使人活着”（约 5：21）。耶稣差遣门徒把福音传给万邦万民，叮嘱他们说“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28：20）耶稣又说：“我实实在在地告诉你们：时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了。因为父怎样在自己有生命，就赐给他儿子也照样在自己有生命。”“时候要到，凡在坟墓里的，都要听见它的声音，就出来。”（约 5：25-28）正如路德（Martin Luther）讲论《旧约》时所指出 “不管愤怒抑或怜悯，只要上帝与谁言说，谁就肯定不朽。在此言说的上帝其人其话表明，我们是这种造物，上帝愿意以不朽的方式与我们言说，直到永远。”[2]

关于死者复活的问题，在《旧约》中并不占重要地位。虽然《诗篇》139 章第 8 节和《阿摩司书》9 章第 2 节强调上帝能够干预死者的王国，但是并不

[1] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 63 页。
[2] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 62 页。

意味着上帝要让死者复活。直到《新约》出现以后，人们才从复活的希望这个角度来解读和诠释这些文本。《以赛亚书》26 章 14 节代表了古代以色列民族的传统死亡观念。“他们死了，必不能再活。他们去世，必不能再起。”但是第26章19节却说：“死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱。”云格尔认为，这有可能是后者对于前者的修正，也有可能后者是针对选民的承诺，而前者是针对不信仰上帝的人说的。[1]《但以理书》以建立于世界末日的上帝之国为背景，明确的预言了死者的复活：“睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的”（但 12：2）。但是值得注意的是，这里并没有说一切的死者都可以复活。所以我们认为，这似乎在表达一种美好的愿望——那些深受折磨的人应当获得永生的慰藉。

概言之，《旧约》中的生命是关系性生命，人与人之间的各种关系都是由人与上帝的关系衍生出来，并且这些关系都被以神圣律法的形式固定下来。而人却试图尝试破坏这些关系，要从这种关系中挣脱出来，死亡恰恰是人摆脱这种关系的一个结果。从这个意义上讲，人的死亡就不仅存在于生命的终结之处，而且存在于人要摆脱与上帝之关系的欲望中。换言之，作为一种事件的死亡发生在生命终结处，而作为一种可能性的死亡——对死亡的恐惧意识，则是随时随地的。这样，死亡就渗入了生命的整个过程，扰乱了各种正常的秩序和关系。完成了各种关系的自然死亡，是每个人都不可以抗拒的，这是一种本来的可能性。但是《旧约》言说死亡“不是着眼于这种本来的可能，而是着眼于目前的现实。死亡破坏了关系，它中断了生赖以自我完成的关系。在这样的意义上，死的本质行为是绝对否定。”[2]要避免这种作为与上帝疏离的死亡，只能虔诚的盼望耶和华的拯救。

[1] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 71 页。

[2] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 70 页。



二、复活与永生：《新约》中的死亡观念

在《旧约》中，生与死是绝对的，上帝是生者的上帝。《以赛亚书》中说："阴间不能称谢你，死亡不能颂扬你，下坑的人不能盼望你的诚实。只有活人，活人必称谢你，像我今日称谢你一样"（赛 38：18-19）。而在《新约》中，通过耶稣基督的死而复活，上帝介入到了死亡之中，并且做了王。这样生与死之间形成了一种新的关系：生与死的绝对关系被相对化了，生与死都取决于耶稣基督。如保罗所说，无论是生还是死，基督将照常显大（腓 1：20）.我们无论是生还是死，都以耶稣基督作为我们的主，无论是生还是死，还是任何其他的什么力量，都不能把我们与耶稣基督身上的上帝之爱相分离（罗 14：8-9；8：38-39）。在《新约》中，对耶稣是基督的信仰，对耶稣基督死而复活意义的理解，不仅是人与上帝发生关系的中介和标准，也成为了生死观念发生嬗变的核心和关键。

1.耶稣之死而复活奠定了基督信仰的基础

《新约》的产生，源于对耶稣基督复活的信仰。《新约》中对死亡的态度，取决于对待耶稣基督出生、受死和复活的态度。基本的思路是：死者具有复活的希望，在于上帝已经战胜了死亡；我们与基督一同死去，也必与基督一同复活；信仰者现在的生命，不是他自己的生命，"乃是基督在我里面活着"（加 2：20）。

耶稣以罪人身份来到罪人中间，他置身于法庭接受审判，以奴仆的形象出现，迈向十字架。卡尔•巴特指出，正是通过自己的鲜血，耶稣证明了自己确是基督，证明了自己确是上帝表达对人类之信的空前绝后的话语，证明了自己确

实开辟了拯救人类这一不可能的可能性，确实是未曾点燃的火炬之光，确实是上帝国的宣言。因为只是在他走向十字架的路口，在他生命消逝的过程中，在他的死亡里，他带来的拯救的彻底性以及宣告的新世界的全新性才显现出来。[1]赵敦华从历史哲学的角度指出，耶稣的受难复活标志着上帝拯救的中心从圣父转到圣子，从旧约的耶和华转到了新约的基督，人的信仰中心也转向了耶稣基督。[2]云格尔在《死论》中指出，信仰者获得的新生命，必须从死中复活的耶稣基督来理解：这个生与所有人的生显然有此区别：所有的人的生通向死，而耶稣的生来自死。[3]在信仰耶稣基督从死中复活的前提下，《新约》对世界产生了一种全新的理解——耶稣从死里复活，意味着"时间之中的时间终结当下存在，这就是在世界进程当中对世界的审判。未来的世界进程连同未来的整个历史及其时间必须由此重新评判。……耶稣基督的复活开辟了新的历史视界，基督信仰以此理解世界，而新的历史视界带来了一种新的时间观念。"[4]

2.耶稣之死成就了上帝的拯救

耶稣的死亡与基督教的拯救观念密切相关。耶稣基督的死而复活，不仅决定了信徒的生死态度，同时还是他们获得拯救的信心之源泉。当然《新约》将耶稣的死理解为拯救事件，这种言说是耶稣死后的产物，是信徒们对耶稣死而复活的信仰为前提事后杜撰的。从文本来看，《新约》对于耶稣之死的阐释有很多矛盾，并没有为我们提供一个完整的学说。

耶稣能拯救世界离不开他特定的身份。关于耶稣的复杂身份，赵敦华从圣经历史哲学的角度总结了三点：耶稣既是圣灵见证的圣子和基督，又是现实生

---

[1] [德]卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005 年版，第 100 页。

[2] 赵敦华：《圣经历史哲学》下卷，南京：江苏人民出版社，2011 年版，第 136 页。

[3] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 75 页。

[4] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 76 页。



活中的人子和受苦的仆人，还是三位一体的显示场。[1]麦格拉斯（Alister E. McGrath）对耶稣的定位：他是战胜死亡与罪恶的得胜的基督；他是通过救赎带来恢复的征服地狱的基督；他是通过满足上帝的要求的救赎主基督；他是通过救赎把爱点燃的慈爱的基督。[2]卡尔•巴特则指出：作为基督的耶稣带来了圣父的世界，我们在历史的直观中对这一世界一无所知。——然而，死而复活是一个转折，是那个点从上而下的"显明"，是从下而上对那个点的相应认识。[3]

从文本来看，四福音书记载耶稣刚刚受难的时候，门徒们根本不认为是什么拯救事件，而是都离开他逃走了（可 14：50，路 24：21；约 20：19）但是《新约》的最早文本《保罗书信》，却从不同角度把耶稣的死解释为拯救，解释为替人赎罪（林前 11：24；15：3），解释为逾越牺牲（林前 5：7），解释为重新立约（罗 3：24-25）。耶稣的复活不仅表明他没有死，而且还解释和澄清了作为上帝的"爱子"（可 1：11）为什么必须死去？理查德•海斯（Richard B. Hays）指出，保罗在罗马书 3 章 21-26 节表明的就是神的救赎计划。藉着耶稣以他的死代替人的罪，也就是他的信代替人的不信，以显明出神对他子民应许的信实，神已经证明他的义。当这些经文与罗马书 5 章 15-19 节合读，就浮现出一幅颇有一致性的图像。原来耶稣的死是一种信实（Faithfulness）的举动，不但使人与神和好，同时建立起一个新的现实实体（reality），使我们脱离罪的权势，得以顺应（仿效）到他生命的样式中。[4]约翰•德雷恩（John Drane）指出，保罗所宣讲的福音主题就是：上帝通过耶稣向人们表达了人类不配得的爱和恩典，人们对于上帝之爱的合理回应是"信心"，信心中包含的是以耶稣降

[1] 赵敦华：《圣经历史哲学》下卷，南京：江苏人民出版社，2011 年版，14 页。
[2] [英]阿利斯特·E·麦格拉斯：《基督教概论》，孙毅等译，上海：上海人民出版社，2013 年版，第 180-187 页。
[3] [德]卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005 年版，第 33-34 页。
[4] [美]海斯：《基督教新约伦理学》，白陈毓华译，北京：中央编译出版社，2014 年版，第 42 页。

生、受死和复活以及上帝的国降临这些绝对事实为基础的对上帝的委身。[1]这样，耶稣基督对上帝的信实就成为了基督徒生命的动力，“活在基督里”——让自己的生命效法耶稣在十字架上舍己的爱。“身上常带着耶稣的死，使耶稣的生也显明在我们身上”（林后4：10）。“我们信仰耶稣，就是信仰上帝之信的真实性和普遍性。我们信仰耶稣，上帝之义以及上帝之称义就作为不可能的可能性在我们面前显示出来并得到证明。”[2]这就是获得拯救的真实涵义。

3.耶稣之死成为了上帝信仰的见证

从事实上来看，信徒相信耶稣是上帝道成肉身，并成为了他们的信仰对象，这样一种观念一定是在耶稣死亡之后形成的。至于将耶稣的死亡与诞生（马太福音 1-2 章所记载的耶稣的家谱、出生时有主的使者显现以及希律王派遣博士去朝拜等）联系起来，也绝对是后来的事情。我们认为，耶稣的受难、死亡和复活的预言，都是后人杜撰加工的产物；从信仰上来看，对于耶稣复活的传言，不仅告知了听者在耶稣之死中发生的事情，而且让听者也参与到了事件当中：谁信仰了这件事，谁就参与了在耶稣的死亡中所发生的事件——死而复活。

在耶稣生前，他是上帝信仰的见证。他不仅用言语宣讲，更是用行动证明上帝的国是关怀人的国，尤其是关怀弱者的国。耶稣利用与税吏和罪人同桌共饮的机会，向他们预言并且描述了上帝国的临近。耶稣对马大所说：“复活在我，生命也在我。信我的，虽然死了，也必复活。凡活着信我的，必永远不死。”（约 11：25-26）耶稣的这几句话，就是要让马大相信他是神的儿子，是来拯救这个世界的基督。若是相信这一点，纵然是死了的人也可以复活，而活着的人则可以享有永恒的生命，可以永远不死。耶稣又说“那听我话，又信差我来者的，就有永生，不至于定罪，是已经出生入死了。”（约 5：24）这几句话同样

[1] [英]约翰·德雷恩：《新约概论》，胡青译，北京：北京大学出版社，2005 年版，第 458 页。

[2] [德]卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005 年版，第 101 页。



是在表达，谁相信他是上帝的儿子，是受上帝差遣而来的，并且握有上帝赐予他审判世界的权柄，就可以除罪获得永生。在耶稣死后，他被传言为上帝的临近，被传言为圣子，像上帝一样成为了人们信仰的对象，并且被授予了众多的称号，尤其是基督的称号，表达了耶稣与上帝之间独一无二的关系，也使得耶稣作为上帝化身的信仰传遍四面八方。正是他的死而复活架起了一道桥梁，沟通了尘世生命的耶稣与复活信仰的对象，也让上帝显示了他的荣耀。"临近的上帝之国——尘世的耶稣以它为生，他至死呼唤着它——在死去的耶稣身上证明自己直接在场，这就是复活信仰的真相，它告诉人们：传言者及其传言的对象在死亡中认同，传言者本人终于成为被传言者。上帝已经使自己与死去的耶稣认同，这就是对耶稣信仰之根据，也是信仰本身之前提。"[1]

保罗说，耶稣基督从死里复活"使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活"（腓 3：10-11）。巴克莱在诠释这段经文时指出：耶稣基督复活的大能，决不仅仅是发生在耶稣身上的事情，它还保证了我们整个生命和目前我们生活的身体的重要性；它保证了我们来世的生活，耶稣基督活着，我们也将会活着，他的胜利就是我们的胜利；它还保证了无论是生还是死，或是死亡以后，复活的主时刻与我们同在，什么也不能使我们与他分离，直到世界的末日。[2]云格尔也指出"正是在对作为基督的耶稣的信仰中，对上帝的信仰获得了自身的真实性和纯洁性。因为既然上帝使自己与一个死人认同，它就已经将自己定义为信仰之真实的上帝。因此在耶稣之死中，确切地说在上帝对这个死人的行为中，基督教对上帝成人

[1] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 95-96 页。

[2] 巴克莱：《新约圣经注释》下卷，上海：中国基督教三自爱国运动委员会 中国基督教协会，2014 年，第 1834 页。

的信仰已经获得证实。”[1]

4.耶稣之死实现了上帝与世界的和解

人类的始祖亚当和夏娃犯了罪，违背上帝诫命在伊甸园偷食禁果，造成了人与上帝的隔绝，造成了世界与上帝的矛盾，这就是罪。“罪的本质就是不信，一种与上帝疏离的状态，是逃避上帝和反抗上帝的状态。”[2]这种隔阂和矛盾需要上帝对人进行彻底的更新塑造。麦格拉斯指出：“上帝存在于人类本性之中，他能够使陷在罪中和死中的一切得以复兴、恢复和重整。如果上帝进入人类的处境中，人类就能够从里到外得到更新。在此，我们可以看到‘道成肉身’教义之纲要——即上帝进入我们的世界和历史，成为人类的一员，为要把人类带入天堂。”[3]和解的标志，就是产生了活在基督中属灵的新人。

在《旧约》中，死远离上帝的触及范围，死意味着人与上帝关系的疏离和中断。在《新约》当中，上帝却认同了死去的耶稣，并且通过与死亡的较量和搏斗，最终战胜和否定了死亡；上帝与死去的耶稣的认同，也表明上帝在死亡中没有放弃与人类的关系，不仅通过在十字架上受难的耶稣向人们证明了自己的仁慈，而且上帝自己承受了使人与他疏远的死。这样，上帝就出现在了人与神关系中断和终止的地方，通过自己的无限无私之爱创造了一种新关系。耶稣顺服神的旨意，带着爱心舍己在十字架上的死，是所有基督徒应当活出的样式。既然上帝以他无私的爱分担了死者的痛苦，使生者不再恐惧死亡，也就将生与死引入了一种新的相互关系之中。这种新的关系就是从死中可以复活。而这一切都仰仗十字架的大能，如海斯所指出的：十字架象征两世交接的最高

[1] [德]云格尔：《死论》，林克译，上海：上海三联书店，1995 年版，第 96 页。

[2] Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. The University of Chicago Press, Chicago, 1955, p. 55.

[3] [英]阿利斯特·E·麦格拉斯：《基督教概论》，孙毅等译，上海：上海人民出版社，2013 年版，第 171 页。



点，在那里基督担负了“律法的诅咒”，使外邦人能够得福；是神的公义和慈爱的终极彰显，也是神为拯救世人所做的事。[1]

既然上帝成为人，并且分担了死亡这个最大的不幸。所以，耶稣的复活就被传言为一个拯救事件，从此产生了上帝与人的新关系，创造出来了一种新人，战胜了死亡与自我毁灭，战胜了罪所导致的死。“若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了……他救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里。我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免”（林后 5：17；西 1：13-14）基督徒固然还是生活在充满了罪的现实世界中，但是他们生活中的主导力量是上帝的国，“基督既为我们受了诅咒，就赎出我们脱离律法的诅咒。”（加 3：13）保罗在《罗马书》中举例说，一个女人在丈夫活着的时候受到丈夫的管制，若是和别的男人在一起就是淫妇；而丈夫死了，她就脱离了丈夫的律法，可以和别的男人在一起。可见，律法只是管辖人活着的时候。基督徒藉着死而复活的基督，就脱离了律法的束缚，归于了从死里复活的基督，具有了按照圣灵而活的新生命（罗 7：2-6）换言之，上帝承受了对自己的否定，也就解除了死亡的武装。而上帝之所以能战胜死亡，乃在于人的生命是有限的，所能够承受的苦难也是有限的，但是上帝却是无限的，所能承受的苦难也是无限的，因此可以战胜死亡取得胜利。

在上帝这个造物主和救世主那里，死者复活，实现了使无变成了有，使不可能变成了可能，使此岸与彼岸合二为一。信仰由此而产生，从圣灵而生的新人由此产生。卡尔•巴特说，“只要基督之死构成了我们之死的认识原则，只要非直观的上帝在基督之死中成为我们可以直观的上帝，只要基督之死意味着神人相和的所在，意味着我们这些偏离了造物主的造物带着对上帝的爱重新皈依上帝的所在，只要在基督之死中上帝之义的悖谬对我们来说成了真理，基督就

[1] [美]海斯：《基督教新约伦理学》，白陈毓华译，北京：中央编译出版社，2014 年版，第 35 页。

是‘为我们死’的。”[1]正是凭着这个与基督同死，我们成为了新人，成为了被赋予希望因而也满怀希望的人，成为了蒙上帝所青睐同时也以上帝为喜乐的人。这在基督里的新人，与在亚当里的旧人——背离上帝而堕落且面临死亡判决的人，形成了鲜明的对照。这样的新人是活在圣灵中的人，是得到神的恩赐的义者，不是臣服于死亡的短暂生命，而是有着永恒的生命。

三、分歧与关联：新旧约死亡观之对照

通过上面的分析我们看到，《圣经》对于死亡的理解经历了两个阶段：在《旧约》中，死亡是中断了生命与神的关系，是灵魂与肉体的终结，表明了人生命的有限性。一个人死亡之后，他只是他曾经的所是。第二个阶段体现在《新约》中，上帝分担了人的苦难，借由耶稣的死而复活战胜了死亡，这是《旧约》与《新约》死亡观念的一道分水岭，信仰者在此发展出了一种新的希望——死而复活。无论在《旧约》还是在《新约》中，犹太人死亡观念的本源和归宿都指向信仰，生命在信仰中成长与度过。信仰的本质，恰如卡尔•巴特援引路德的话所说，“信仰指向不可见之物，为使信仰能有机会，一切被信仰的东西必须是荫蔽的。如果他们与人们看见、感知、经验的正好相反，那么它们就是荫蔽的最深的。上帝致人死方能使人生，上帝降罪于我们方能替我们辩护，上帝带我们下地狱方能领我们上天堂”。[2]

抛开宗教的外在话语，我们可以发现，无论在旧约还是新约中，上帝对人的拯救，并不是上帝能让人的生命无限延长，也不是能够实现人的永远不死，

---

[1] [德]卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005 年版，第 150 页。

[2] [德]卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，上海：华东师范大学出版社，2005 年版，第 41 页。



而是拯救人正在度过的这一生，让人生活过的这一有限的尘世生命能够分享上帝的生命，让终将结束的生命分有上帝的永恒，分有上帝的荣耀。如果人的有限生命分有了上帝的永恒，人就可以庇护在上帝的永恒生命之中，从而使人这一有限的生命获得永恒。人是此岸性的，作为造物主和审判者的上帝是他的彼岸。人终将走向死亡变成不存在，如同他出生前不存在一样。但是如果他分享了上帝的永恒生命，他曾经的存在就不再是一种虚无。因为永恒的上帝将荣耀赐予了他，他曾经的存在就具有了永恒性。正如马克斯•舍勒（Max Scheler）所指出，死亡永生的问题完全依赖于对我们有生期间的体验的一系列追问。除非他依然活着，或者更鲜明地说，除非他体验着其生命以及其中在他面前开启出来的东西，没有人能够以另一种方式永生。……永生问题惟在某个点上才可以决定，即：惟在对我们每时每刻的体验的方式和内容严格、清晰的洞见中，它才是可决定的。永生问题亦非一个惟有“死亡本身”才能给出其解答的问题。毋宁说，“死亡本身”不能给出任何解答，这一点是最为确凿不过的了。谁期待这种解答，谁就枉费心机。[1] 在现代社会，不仅无神论不相信，神学家也越来越不相信死后的永生，而是相信永生乃是指涉现在，是当下的一种生命体验，永恒生命就是此世的生命，对它的体验是并非在死后才可以经历，而是与当下的生命同时存在的。如卡尔·巴特宣称：“永恒生命不是另一个生命，不是我们现存生命之外的第二个生命，在上帝看来，它是此世生命的相反的一面。”保罗·蒂利希（Paul Tillich）也认为，“参与永恒不是来世的生命，永恒生命并不意指此世生命在此后的继续。”[2]可见，永恒生命不仅是指涉现在，而且是可以亲身体会的当下的一种生命体验。

上帝是创造万物的主，是在时间之外的永恒存在。这位永恒的上帝道成肉

[1] 马克斯·舍勒：《死·永生·上帝》，孙周兴译，北京：中国人民大学出版社，2003 年版，第 77 页。

[2] 转引自[英]保罗·巴德汉 琳达·巴德汉著，高师宁 林义全译，《不朽还是消亡》，成都：四川人民出版社，1998 年版，第 53 页。

身来到人间，经历受死和复活，通过圣灵入住每一个真诚信仰的基督徒内心。这样，基督徒就与这位永恒的上帝结成了一种死亡也不能毁灭的关系。对于超越时空的造物主上帝来说，一切都是永恒的，一切都不会成为过去。所以，参与基督永恒生命，就可以在上帝的意识中永远存在，因为它阻止了信仰者沉沦到旧的生命中。概言之，永生就是现在的生命，是意识到了自己与上帝同在的生命感受。伴随着这一感受，基督徒意识到自己进入了一种新的神人关系中。如马克斯•舍勒指出：正是人时刻体验着的东西——按照他对此在、对自己及其周围的人所采取的态度——已然包含着对此问题的裁决，犹如花朵孕育着果实。[1]在《旧约》中我们看到，死的本质是人与神的关系的疏离，是一种“无关系”。为了抵制趋向于无关系，最好的办法就是创造新关系，来证明人在有限的生命中获得的尊严，来否定死亡，来荣耀上帝。但是，我们必须尽可能在生前抗争，因为临死的时候，我们对死亡已经无能为力了。在《新约》中我们看到，由于耶稣的死，人经历再造获得了新生命。人获得了上帝所赐予的义，获得了上帝所赐予的恩典，获得了上帝所赐予的福分，获得了在圣灵中的新生命与自由。

[1] 马克斯·舍勒：《死·永生·上帝》，孙周兴译，北京：中国人民大学出版社，2003 年版，第 78 页。



The Evolution and Synthesis of the Concept of Death Between the Old Testament and the New Testament

WANG Zhijun (Langfang Normal University)

Abstract: There is no consistent understanding the concept of death throughout The Bible. In the attitude of life and the concept of death, there are many contradictions between the Old and New Testament. The fact that Jesus was Christ and died and was resurrected transmutes the concept of death. Christians have raised hopes of resurrection and eternal life through faith in Jesus, who rose from the dead. In the encounter with the death of Jesus, the concept of death in the Old Testament changes and synthesizes.

Key Words: The Bible, Old Testament, New Testament, Faith, The Concept of Death

Journal for Research of Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

抗战期间香港中华基督教青年会的电影放映（1931–1941）

张仕林（北京电影学院）

摘要：香港中华基督教青年会自 1904 年起便开始在中央会所里放映电影，第一是为了满足青年会自身运营而进行的商业性放映，第二则是为了满足精英阶层的“健康有益的娱乐”需求和促进对青年会会员的公民教育而进行的公益性放映。中国进入局部抗战阶段，香港青年会在延续以上两种电影放映的同时，利用电影为国家救亡事业进行筹款并服务社会，通过儿童剧团的戏剧与电影活动发扬了民族精神，培养了健全的现代公民。中日全面战争爆发后，香港青年会与广州青年会共同组建了粤港青年会随军服务团并设立电影队随粤军北上并进行流动电影放映，为士兵带来精神慰藉的同时激发了军民共赴国难的爱国热情。

关键词：电影放映、香港中华基督教青年会、香港电影文化、抗日战争

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0009

引言

香港中华基督教青年会（以下简称“香港青年会”）[1]是传教士苏森奉北美协

[1] 基督教青年会（Young Men's Christian Association, YMCA）的狭义概念主要指基督教男青年会。在中国近代史中，基督教青年会运动虽然也对基督教男青年会、基督教女青年会、学校基督教青年会等进行了



会之命于 1901 年成立，除了本着基督教教义“以德智体群四育服务社会，培养人格，其事工以全社会为服务对象”，[1]青年会的会所里还可以供会员娱乐、健身及阅读书报等。[2]1931 年日本发动“九一八事变”后，中日局部战争开始。[3]凭着得天独厚的殖民地背景和大量华侨聚集特征，香港成为中国争取外国支持和援助的门户和海上通道，来自世界各地的物资从这里源源不断地输入内地。1937 年全面抗战爆发后，驻地在上海的中华基督教青年会全国协会因“与内地之交通日渐隔绝”实际已停止工作，“为接洽便利起见”，一部分人随着军队迁移至长沙并设立了办事处，[4]但长沙也在 1939 年 9 月进入保卫战，主要人员开始逐渐向香港搬迁，上海协会领导地位“已无形中让位于香港”。[5]

上海基督教青年会自 1907 年搬入四川路会所后便开始了定期放电影的事工。张隽隽通过对《申报》中青年会电影广告的爬梳，对青年会基于经营、教育、公益、娱乐等方面的电影放映梳理后认为其电影活动不仅为青年会带来了经济收益，其世俗化色彩减少了民族主义情绪冲击。[6]菅原庆乃则对上海青年会非营业性电影放映的整理和分析后认为青年会“‘有益而健康’的电影活动不但开拓

区分，但在实际的运作中基督教男青年会运动的范围及深度都要远远大于女青年会和和学校青年会，更多时候体现为男青年会的下属或旁支，因此本文采用包含着三种青年会的广义概念。香港中华基督教青年会的基督教男青年会位于必列啫士街，女青年会位于般含道，九龙支会位于窝打老道东方街口。

[1] 《香港中华基督教青年会史略》，《香港青年》1935 年第 3 卷第 21 期，第 162-164 页。

[2] 逸庐主人编，《香港九龙便览》，中华书局 1940 年，第 74 页。

[3] Ruth L. Packard, “The Chinese Student Movement, 1935—1936 (China)”. Ph.D. diss., Chicago: The University of Chicago, 1941, p.1.

[4] 中华基督教青年会全国协会长沙办事处：《全国协会长沙办事处通函》，《协会消息》1938 年第 1 卷第 1 期，第 7 页，

[5] 震元：《香港中华基督教青年会四十周年纪念》，《香港商报》1941 年第 172 期，第 12-14 页。

[6] 张隽隽：《中国基督教青年会的电影放映活动初探(1907-1937)》，《当代电影》2016 年第 6 期，第 86-93 页。

了新的观赏态度和娱乐方式，也促进了观影行为的现代化”。[1]

身处殖民地的香港青年会前期并不是中华基督教青年会的下属机构，在相关文件中还与高丽青年会做了并列呈现，称为“中韩香港青年会”，直到 1907 年中华基督教青年会才将“香港”二字剔除。[2]近代以来的香港被称为“远东繁华大埠之一”[3]，20 世纪 20 年代电影放映事业进入发达阶段，在此期间香港青年会的电影放映是如何开始的？特别是在抗战期间，香港青年会的电影放映如何进行，对民族救亡起到了什么样的作用？新文化运动与基督教运动一直处于同步状态，二者还存在着同基同源的设想：救国与树人，即国家变革与个人发展相互依存，[4]那么香港青年会的电影放映在战争期间又是如何参与救国公民的培养？

基于香港青年会的机关刊物《香港青年》及《大公报》《申报》等刊物的爬梳，本文将尽可能地将这段被逐渐遗忘的历史进行重新叙述，填补香港电影文化中一处独特的风景，探讨抗日战争期间以基督教青年会电影放映为中心的香港与内地的多维度互动情况，梳理其电影放映活动在战时不同区域内面对不同受众所产生的影响与作用。

一、精英阶层的高尚娱乐：智育与群育中的电影放映

[1] 菅原庆乃：《走向“猥杂”的彼岸：“健康娱乐”之电影的诞生与上海基督教青年会》，《传播与社会学刊》2014 年第 29 期，第 151–175 页。

[2] 《全国协会民国二十四年事工报告》，中华基督教青年会全国协会编，《中华基督教青年会年鉴：民国二十四年》，上海：青年协会书局 1935 年版，第 1-17 页。

[3] 易翰如：《香港之电影事业》，《电影周报》1925 年第 2 期，第 9 页。

[4] 朱寿桐主编：《中国新文化百年通史》（上卷），南京：南京师范大学出版社，2017 年版，第 208 页。



基督教青年会虽然以社会服务和培养人格为宗旨，但必须厘清几点历史事实：第一是近代以来尽管经历了多次反基督教运动，外国教会在中国所设立的教堂却形同中国境内的第二个政府，外国的传教士与中国的官员也是按照对等职分平起平坐；[1]第二是民国政府长期以来便与基督教存在着密切的关系，孙中山本人就是基督徒，袁世凯虽然不信基督教也曾在民国召开国会期间吁请美国新教徒在各自的教堂内祈祷，[2]而蒋介石和宋美龄的婚礼证婚人正是担任过黎元洪秘书的基督教青年会全国协会总干事余日章；[3]第三是余日章、王正廷等在青年会全国协会担任要旨的人员基本上都曾自费留学美国，[4]长期出入上海基督教青年会的还不乏谭延闿、宋美龄、鲍恩咸、鲍庆甲、陆洁等政商文教名流。另外，基督教青年会在吸纳会员的时候虽不会对是否为基督徒身份做出确认，但加入该组织需定期缴纳一定额度的会费作为机构日常工作的经费，在民众收入水平普遍不高的近代社会，城市中下等阶层的收入大概是每个月 17 元左右，而城市贫民只有 8.5 元左右，[5]入会费用实际上已经阻挡了社会中的大部分民众与青年会的联系。因此，从某种程度上可以说基督教青年会实质上存在着精英阶层俱乐部的特性，无论是招待青年的电影会友还是商业性放映，青年

[1] 唐德刚：《从晚清到民国：晚清七十年折射中国转型困境》，北京：中国文史出版社，2019 年，第 208 页。

[2] 美国在华的活动延主要是基督教会事业，20 年代 30 年代还是集中于教育医疗和培训，以及面向社会、基础更为广泛的项目，在 1920 年，在中国居住的六千六百三十六位清教传教士多半是美国人，他们组成许多小的传教站分散到全国各地。参见史景迁，《追寻现代中国（1600-1949）》，温洽溢译，成都：四川人民出版社，2019 年，第 499 页。

[3] 史景迁：《追寻现代中国（1600-1949）》，温洽溢译，成都：四川人民出版社，2019 年，第 378、463 页。

[4] 清华学校编：《游美同学录》（上），《近代史数据》（第 123 号），北京：中国社会科学出版社，2011 年，第 167、190 页。

[5] 陈刚：《上海南京路电影文化消费（1896-1937）》，北京：中国电影出版社，2011 年。

会的电影放映及其吟诗作画、体育锻炼等活动只能说是精英阶层的高尚娱乐。

香港青年会自成立起便与文化电影界产生了千丝万缕的联系。如1917年香港青年会举行的新年欢叙大会上，黎民伟夫人[1]在活动中“给发文庀赠品”；[2]在1927 年，鲁迅到广州大学任教后于 2 月份到达了香港进行交流，并在 18 日和 19 日落脚香港青年会分别做了《无声的中国》和《老调子已经唱完》两场演讲；[3]1932 年，电影演员朱飞、王次龙、周文珠等人于 10 月 28 日到达香港与联合公司签约后，朱飞给《影戏杂志》写信称他住在香港青年会宿舍的七号房间，并称“每日无事，只能看看电影”；[4]“电影皇帝”金焰在港期间为帮助赈济难民的筹款，在 1939 年参加了由香港记者公会和青年会组织的篮球义赛，帮助该活动筹款共得一百一十九元八角。[5]除此以外，香港青年会自 1904 年起便多次免费放映电影用来招待香港青年，并且每次都伴随着牧师演说，进行宗教宣传。[6]在叶月渝看来，早期香港青年会的电影放映除了是新商品营销的工具，也是推进社会和宗教议程的工具，“电影把世界带到观众面前，并经常被用来说明基督教教义”。[7]虽然没有足够的关于在世纪早期由基督教会赞助的设施中观看了多

[1] 黎民伟有严珊珊和林楚楚两位夫人，严珊珊于 1914 年 1 月与黎民伟成婚后怕自己参与社会活动不能满足黎民伟对家庭和爱情的期望，就在 1919 年遇到林楚楚后主动撮合了两人。本次新年欢叙会发生于 1917 年，可以推定这里的黎民伟夫人为严珊珊。参见张密珍、万珺之，《黎氏家族：奇特婚姻，三代影人》，《电影》2011 年第 10 期，第 66-72 页。

[2] 《新年欢叙大会》，《青年进步》1917 年第 1 期，第 4 页。

[3] 林曼叔：《鲁迅赴香港演讲经过的几点质疑》，《鲁迅研究月刊》2015 年第 9 期，第 22-31 页。

[4] 开末拉，《朱飞二十八日抵香港 无处游玩 专看电影 寓中华青年会宿舍七号房间》，《影戏生活》1932 年 11 月 3 日，第 1 版。

[5] 《篮球义赛收入成绩美满》，《大公报》（香港版）1939 年 10 月 23 日，第 7 版。

[6] 周承人、李以庄：《早期香港电影史（1897-1945）》虽在其论述中提及到香港青年会在 1904 年便开始电影放映活动，但二人并没有给出具体的原始史料，因此香港青年会具体的起始放映时间虽还有待进一步商榷，但本文先采纳了周、李二人的结论。周承人、李以庄，《早期香港电影史（1897-1945）》，香港：三联书店（香港）有限公司，2005 年，第 17-18 页。

[7] Emilie Yueh-yu Yeh, “Translating Yingxi: Chinese film genealogy and early cinema in Hong Kong”. *Journal of*



少电影的信息，但 20 世纪早期有限证据表明香港青年会公开放映了纪录片，[1] 在 1908 年到 1913 年间，香港青年会在介绍英国、加拿大、土耳其等国家的文化、风景、风俗历史的讲座中加入电影放映以提高讲座趣味性和公信力。[2]

在饶伯森的倡导下，中华基督教青年会从 1903 年在宗教和智育演讲中开始应用幻灯片等新技术，在后续发展中又将教育电影加入进来。1907 年清政府在提倡通俗教育的学务批示中也表示了对幻灯、电影等新式手段进行了倡导：

> 上海学界前会鸠资购电光活动写真一具，拟四出（处）试演，以期开通下流社会，现已定名通俗教育社，由社员赴内地开演，随演随讲”，并希望各地学务官员也照此“拟设通俗教育社先备电光活动写真一具，置备各种活动影片，忝揰试演，复延讲员随演随讲，相机指点。[3]

基督教青年会实际上延续了清末政府的这种通俗教育传统，自 1910 年起全国协会将电影作为社会教育和公共卫生方面的辅助教材。广州青年会 1936 年开始定期放映民众教育电影，无论是作为全国协会下属还是与广州青年会对照，香港青年会在其长久的电影放映活动中事实上已经肯定了“观赏电影是知性娱乐，是需要语言和智能所理解的娱乐”的观点。[4]

Chinese Cinemas, 2015, 9 (1): 76-109.

[1] Chiu-han Linda LAI, *Producing heterotopia: Traces of the cinema in the thick space of governmentality, localism and citizenship in 1934*, Hong Kong. New York University, 2006, p. 146

[2]Emilie Yueh-yu Yeh, “Translating Yingxi: Chinese film genealogy and early cinema in Hong Kong”. J*ournal of Chinese Cinemas*, 2015, 9 (1): 76-109.

[3] 《新闻录要：学务-提倡通俗教育批示》，《北洋官报》1907 年第 1355 期，第 11 页。

[4] 菅原庆乃：《走向“猥杂”的彼岸：“健康娱乐”之电影的诞生与上海基督教青年会》，《传播与社会学刊》

香港青年会在以“四育”为工作出发点的过程中“每事持一提倡之态度”，在智育方面提倡的智育演讲打破了香港各社团“仅以办学为限”的束缚，“常请各专家演讲各科学之新发明问题”，如饶伯森博士便受邀曾在香港青年会进行科学演讲与有声电影放映。[1]饶伯森一直致力于无线电学、热学等物理学方面的研究，1928 年 2 月二次来华并开始担任中华基督教青年会全国协会智育部干事，而此次来华他还自备美国科学名家“福地脱”的最新发声电影，在 1929 年 3 月中旬到达广东进行了有声电影演讲和实验。[2]关于饶伯森在港进行有声电影放映的具体资料大多散佚，但从饶伯森于 1928 年 11 月便在上海青年会殉道堂进行试映有声影片及香港青年会对自身的历史梳理记载来看，[3]因发声电影“对于娱乐有莫大贡献，对于教育又相当裨益”[4]，香港青年会理应也是在广州青年会放映前后邀请饶伯森进行的演讲与放映。

1925 年到 1927 年香港的九龙大罢工导致了影院戏院的暂时关闭，香港青年会定期放映的国片和美国电影满足了当地观众的观影需求，其电影放映活动达到顶峰。[5]在基督教周报刊物《兴华报》详细记载过香港青年会对电影《不堪回首》的放映：

中国名画《不堪回首》一剧，前曾在港开影，凡已观者莫不叹为我国

2014 年第 29 期，第 151–175 页。

[1]《香港中华基督教青年会史略》，《香港青年》1935 年第 3 卷第 21 期，第 162-164 页。

[2]《放影破天荒的发音电影预告》，《广州青年》1929 年第 16 卷第 6 期，第 24 页。

[3]《上海基督教青年会外籍工作人员饶伯森博士在该会殉道堂试映影片》，上海华年 http://memory.library.sh.cn/node/68079。

[4]《本会放影有声电影预告》，《广州青年》1933 年第 20 卷第 26 期，第 175 页。

[5]参见《青年会影画》，《中国邮报》1925 年 2 月 2 日；《演映中国名画<海誓>》，《中国邮报》1925 年 12 月 1 日；《影幕消息》，《中国邮报》1926 年 1 月 19 日；《影画消息》，《中国邮报》1927 年 5 月 16 日。



> 不可多得影片，剧情极为周密。闻此画已一连三晚在青年会大堂开影，并于礼拜三下午两点半学生半价，每晚得奇理仙度弦乐队名家到会奏乐助庆云。[1]

《不堪回首》是神州影片公司成立后制作的首部电影，由陈醉云编剧、裘芑香导演，1925 年 2 月 2 日在上海大戏院试映时"因发券太多，楼上楼下乃无隙地"[2]。这一年前后，"《弃儿》《采茶女》《狭义少年》《苦儿弱女》《不堪回首》等皆次第输入港地，颇受欢迎，几有万人空巷先睹为快之盛况"[3]，可见该片已在1925年与上海同步上映过。香港青年会的此次放映是1926年8月前后，由"已一连三晚开影"、"礼拜三日"学生半价、"每晚得奇理仙度弦乐队"等信息可以发现，青年会的本次放映是多次盈利性放映。

通过对创刊于 1931 年的香港青年会机关刊物《香港青年》的爬梳，对其几个重要的电影放映记载进行了整理，如表 1 所示，大致可分为商业放映和电影同乐会两类。从香港青年会对于这两种电影的描述来看总体来说是偏向于一种"高尚娱乐"的标准，不过在商业性放映中则更倾向于电影的质量，如在《杨太真》的放映预告中就说明了这部电影是"社会佳片"，"为杨耐梅主演，剧情光线均佳"[4]；《宾虚》和《航空军》作为当时的舶来"巨片"，《香港青年》均在头版进行了特别预告，称《宾虚》"经过三年的摄制，耗费四百万金圆，配角十余万人，特别制造古代战船百余艘，描写罗马军人与海贼战争一场，血肉相博，战船相撞，其宏伟处，凡看过着无不惊异"，还称该片"全部天然彩色，美丽堂

[1] 《青年会开映国画（香港）》，《兴华》1926 年第 23 卷第 32 期，第 31 页。

[2] 《评<不堪回首>》，《时报》1925 年 2 月 3 日，第 10 版。

[3] 易翰如：《香港之电影事业》，《电影周报》1925 年第 2 期，第 9 页。

[4] 《电影消息》，《香港青年》1931 年第 4 期，第 27 页。

皇”[1]；对于《航空军》的介绍则称其“背景极为宏丽而珍贵”，片中的“各设备战时移动，增人学识不少”。[2]此类商业放影活动从香港青年会在1930年的财务报告看，其在电影方面的款项支出为 1520 元，收入为 2006 元。[3]青年会在其财务报告中将关于电影的收入和支出均是放在事务科当中，可暂定其电影放映由事务科主导。

表 1：香港青年会的电影放映

放映时间	放映地点	放映目的	放映片目	票价
1931 年 4 月	中央会所大堂	商业放映	《杨太真》	会员一角，普通贰角
1931 年 12 月	中央会所大堂	商业放映	《宾虚》	会员一角，普通贰角
1932 年 3 月	本会	商业放映	《航空军》	会员一角，普通贰角
1931 年 10 月	本会大堂	联络会员		凭证领券
1932 年 10 月	本会	电影同乐会	明星公司报效	凭证入场
1933 年 1 月	本会	电影同乐会	皇后影院报效	凭证入场
1933 年 2 月	本会	会友电影会		凭证入场

资料来源：《香港青年》杂志 1931 年到 1933 年各期。

相比商业性的电影放映，香港青年会在电影同乐会中只针对青年会会员的

[1] 《放影世界名画<宾虚>》，《香港青年》1931 年第 12 期，第 1 页。

[2] 《放影航空冒险名画》，《香港青年》1932 年第 3 期，第 1 页。

[3] 《民十九年 1930 财政报告》，《香港青年》1931 年第 2 期，第 11-13 页。



电影放映实际上应该是算作其群育或联络会员的一种手段或工具。在《香港青年》的四次电影同乐会的记载中均用了“特定于”某日进行放映的词汇，表明了这些放映活动均是在定期的放映之外对于内部人士的一种加映，其所放映片目也不一定与事务科具体的放映相同，甚至有事务科没有具体主导的可能性，1931 年 10 月的放映是“少年部为联络会员感情起见”[1]，1932 年 10 月的放映是“少年部专为少年会友”，且 1932 年的这次放映还专门提及了电影是由“上海明星影片公司热心报效”[2]，在某种程度上也说明少年部主导的电影放映并非全部都能得到事务科的支持。同时，1933 年 1 月的电影放映是“特为成人及少年会友举行春季电影同乐大会”，“由皇后影院报效”，从侧面还表明了香港青年会与当地的电影公司或者电影院、戏院等保持着长期良好的关系。另外，香港青年会与香港电影界的联系与互动不仅有电影放映，还包括其他活动，如 1935 年香港青年会组织会员参观了一次电影摄制：

> 本会将于十一月十六日或二十三日星期六下午二时组织参观团，到七姊妹凤凰影片公司参观电影摄制，有志参加者请先到本会事务所报名……限额四十人，额满即止截，一俟该影片公司何日拍摄巨片通知本会。[3]

更为盛大的体现在香港青年会在举行 35 周年纪念庆祝中的“电影明星游艺大会”中：

[1] 《少年会友电影联欢会》，《香港青年》1931 年第 10 期，第 3 页。

[2] 《会友电影同乐大会》，《香港青年》1932 年第 9 期，第 4 页。

[3] 《参观电影摄制》，《香港青年》1935 年第 3 卷第 22 期，第 3 页。

> 本会以在此卅五周年纪念庆祝月中……特定于十一月八九两日下午七时半在本会大堂，开电影明星游艺大会，将入镜头之真态，移在舞台上表演，经得男女明星廿余位之赞助，届时莅场表演，义务效力。[1]

香港青年会组织会友参加电影摄制的新闻中表示这次活动是在事务所即事务科报名，可知在具体的运作中，事务科中应该是有人长期与电影界进行沟通，一则是为了能够租或买到电影得以在青年会中央会所大堂进行盈利性的放映，二则是进一步吸纳相关人员加入到基督教或者参与到青年会的社会服务中来，从而在电影界得到背书。香港青年会的三十五周年纪念中能得到二十多位在港男女明星在筹款表演方面的义务支持，并且表演《心病的爸爸》和《智谋》两部影片的经典场面，可见电影界对其支持之重。

无论是作为智育还是群育的青年会电影活动，都是青年会经由殖民政府和宗教社会组织推动的现代教育的拓展，特别是在中日关系局势日渐失控与中国危亡的时代背景中，即便是作为殖民地的香港也难逃对未来的窘迫感。不过，香港青年会仍然延续了 20 年代中期的商业性放映，一则为青年会的日常经营创收，二则是起到为精英阶层的高尚娱乐提供便利。由其带来的影响是香港的民众不仅要接受现代知识在道德上重要性，还在青年会包含着电影放映、戏剧表演、时局演讲等高尚娱乐活动中渐渐促成民族主义的兴起。香港青年会的电影放映，以及他们与知识界、电影界等文化精英的互动正如本尼迪克特·安德森所指出的，“知识分子阶层在殖民地民族主义的兴起中扮演了核心的角色”[2]。

---

[1] 《电影明星游艺大会》，《香港青年》1935 年第 3 卷第 22 期，第 4 页。

[2] （美）本尼迪克特·安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海人民出版社 2016 年，第 122 页。



二、电影筹款与儿童剧场：战场外的救国公民培养

电影作为艺术或者文化消费品，除了娱乐功能外，更体现为教育功能。1935 年香港教育界发起“电影清洁运动”后，何厌表示“教育而以电影为工具，却是教育方法的改良，提倡电影教育，对社会教育和学校教育都有莫大的助力”[1]。香港青年会在放映电影的过程中对此也是非常重视，结合当时社会政治和经济活动的需要常进行配合的筹款放映，在《香港青年》的记载有两处：第一是在 1931 年广东地区发生严重水灾后，香港青年会不仅“发出捐款信封，向会友诸君募捐”，而且还专门举办了“影画筹赈会”，从 8 月 10 日开始一连六天每晚八时在中央会所大堂进行了电影放映，放映的片目包括程步高的《爸爸爱妈妈》、明星公司的《碎琴楼》以及欧美电影《虎穴幽兰》三部，“券价分两种，名誉券一元，普通券二角”；[2]第二是香港青年会在 1920 年左右设置了救伤队，“遇市内有火灾塌屋伤人之事发生，即之出处”[3]，由于“年中所用药品费用浩繁，亟须筹措”，因此举行“影画及游艺筹款，入座券由全体队员担任动销”[4]。1938 年 10 月 12 日，日军在与香港一水之隔的广东惠阳县大亚湾登陆并于 21 日占领广州[5]，在广州的大部分大中学教会学校都搬迁至香港办学，在这些教会学校中都有学校青年会的存在，一般来说，无论是作为教育的电影放映还是作为筹款聚集人的工具，校内的电影放映均是由学校青年会以与城市青年会或影院合作的

[1] 何厌：《电影教育问题》，《红豆月刊》1935 年第 3 卷第 6 期，第 177-179 页。

[2] 《影画筹赈三江水灾》，《香港青年》1931 年第 13 期，第 1 页

[3] 《香港中华基督教青年会史略》，《香港青年》1935 年第 3 卷第 21 期，第 162-164 页。

[4] 《本会救伤队影画游艺筹款》，《香港青年》1933 年第 1 卷第 8 期，第 4 页。

[5] 莫世祥、陈红：《日落香江：香港对日作战纪实》，广州：广东人民出版社 2015 年，第 2 页。

方式来主持，广州培英中学在迁到香港后继承了这种以电影积极参与社会公共议题与公共治理的传统，假座东方大戏院举行电影筹款以慰劳伤病难民，“将售券收入悉数汇赈白鹤洞、花地两区难胞”。[1]

救伤队和培英中学的电影筹款未提及具体的片目和其他信息，但三江水灾的影画筹赈会《香港青年》做了较为详细的记载，《爸爸爱妈妈》“在国产出品当中可算得最新颖，表演也最时髦，表现得非常沉痛”，《虎穴幽兰》“非常可观，属罕见的佳片”，《碎琴楼》是根据广东小说名家何诹的生平精心改编的，是“一部最哀绝的悲剧”。《爸爸爱妈妈》和《碎琴楼》偏向于伦理剧，而《虎穴幽兰》“以南洋虎豹大象出没之区为背景”，也是具有一定的教育意义。美国的基督教会自从传入中国以后便在中国各地大办学校和医疗机构，通过一种相对软化的手段来传播宗教思想。结合新文化运动后的背景来看，“基督救国主义”在当时的社会里也不断被人提及，嵌构在中国近代社会救国与树人的两大主题中，特别是在 1922 年余日章提出中国基督教要实现“自治、自办、自筹”的方针后，更显得尤为重要。从效果上来看，救伤队和培英中学的筹款会暂未发现相关说明，但三江水灾的募捐结束后，香港青年会对该事件进行了报告，“映画收入银五百零四元二角正”[2]，且在此次放映中香港青年会除了场地以外没有其他支出，“明达有限公司、胜利影片公司报效中西名画三部放映，聚珍印务书楼报效印刷画片本事三千张、传单一万五千张、入场券二千一百张。”[3]

在这里，以电影放映为核心的赈灾筹款或多或少看到香港青年会对当地社会的动员能力，在中国天下兴亡匹夫有责的自身历史文化资源的基础上同外来

[1] 《本港简讯·广州培英中学慰劳伤病难民筹款》，《大公报》（香港版）1938 年 12 月 27 日，第 6 版。

[2] 《结束募捐赈款之报告》，《香港青年》1931 年第 15 期，第 4 页。

[3] 《鸣谢二则》，《香港青年》1931 年第 15 期，第 4 页。



的知识之影响形成的合流，将政治参与、政治竞争、政治控制诉诸其中，[1]反映出的也正是“人们对于自己地方社区的自豪感，作出对应的个人牺牲，为促进社会的福祉事业而从事慈善活动”的积极影响。[2]

电影放映在抗日救亡为主题的时代里作为慈善活动的工具，实际上被赋予了聚集现代公民的作用与意义，因电影的“吸引力”而被迫纳入到公共领域当中，促成了社会民众的现代公民自我转化。同时，基督教青年会在放映过程中大多会选择具有教育意义的电影实际上已经不再只是对于基督思想的灌输，更多地是与救亡图存的时代使命联系在了一起。如岭南大学在 1938 年迁到香港大学借校舍办学以后，该校于 1940 年播放了医科教师嘉惠霖所拍摄的广州原校址影片，影片中的“建筑宏伟，风景优美”，自 1938 年交还美基会保管后曾开辟为难民区，“校内各物，并无损失，各种学术研究工作，亦仍旧进行”。[3]这里的原校址指向的正是故国的意象。在抗战前期，香港相对安稳，但其对国家的关注实际上也在构成对故国的观照态度，融入民族危亡的共同语境之中。

香港青年会在三江水灾的筹款中通过电影实现了香港居民对国家的建构并非是一个国际的香港，而是一个需要救亡的中国，以中国的影像故事的讲述与观看过程中完成了民族共同体的想象构建与公共领域中的现代公民塑造。到了 1937 年抗战全面爆发后，大批社会精英人士从内地到达香港躲避战乱，香港青年会积极与这些人合作在公共领域的民族主义构建与公民塑造就更为明显，特别是在救国公民的培养上也不再局限于成人。青年会少年部在 1940 年成立了儿童剧场，其目的在于构建“一种至少并不较低于学校的良好教育工具”，还聘请

[1] 陈兼、陈之宏：《译者导言》，（美）孔飞力，《中国现代国家的起源》，陈兼、陈之宏译，北京：三联书店 2013 年，第 1-37 页。

[2] （美）孔飞力：《中国现代国家的起源》，陈兼、陈之宏译，北京：三联书店 2013 年，第 70 页。

[3] 《放影广州原校址影片》，《岭南大学校报》1940 年第 84 期，第 4 页。

了曾昭森、许地山、傅世任、何中中、李圣华、蔡楚生、胡春冰、姚凤苏、黎民伟、刘伟民等知名的文化知识分子参与到指导委员会中。[1]在香港青年会少年部的主导下，儿童剧场理事会在1940年10月12日通过了以下决议：

> 一、“儿童剧场”大会演出内容：戏剧、音乐、益智电影、公民训练、演讲、漫画等；
>
> 二、演出对象：义学学生、街童；
>
> 三、演出场所：青年会礼堂及各校礼堂；
>
> 四、理事会组织：函请未到各校于下星期六以前报到参加，各部组织决交第二次理事会讨论；
>
> 五、经费问题：商情青年会筹拨及函致中国文化协会补助外，并拟进行向本港各界人士募捐。[2]

从以上决议可以发现香港青年会的儿童剧场建设不仅包括戏剧表演，还增加了音乐、电影、漫画等娱乐内容，甚至还包括公民训练及演讲等与政治社会背景紧密配合的内容，其服务对象主要是义学儿童和街童等底层儿童。然而香港青年会的儿童剧场并不是国内首创，而是起源于苏俄，在美国也有一定的发展。不过国内早在1920年便对此有了关注，该年《教育杂志》翻译的国外文章不仅对儿童剧场中彼得格勒教育总长夫人的演讲进行了声情并茂地讲述，还重

[1] 《港青年会成立儿童剧场》，《中国商报》1940年11月4日，第5版。

[2] 《儿童剧场昨日首开理事会》，《大公报》（香港版）1940年10月13日，第6版。



点从作者看过的一部话剧出发对儿童剧场的剧本创作进行了讲述。[1]到 30 年代特别是在全面抗战爆发前后的1937年前后国内关于苏联儿童剧场的介绍与日俱增，认为儿童剧团的产生是苏联“政府给予儿童充分公民权利”的结果，儿童剧场教育给儿童的“新社会主义生活的种种理论”不仅能帮助儿童摆脱来自社会的反动思想，还有利于儿童解放。[2]根据当时的相关政策，十二岁以下的儿童是不允许进入剧院的，儿童剧场的诞生填补了这种空白。

中国较早出现的儿童剧场在上海，由大晚报童友会和“我们的儿童剧社”共同主办，大约是从1936年12月中旬的开始了每周日的儿童剧表演。[3]当时影响力较大的儿童剧社是中国模范儿童剧社，该剧社几乎集结了当时中国文艺的知名儿童演员，如儿童电影演员陈娟娟、黎铿、葛佐治、胡蓉蓉、牟菱、李松筠、沈骏、王子清，舞台儿童演员许璧、赵慧，儿童画家陈燃素、楼菊芳、周大贞、简而清、简而和以及儿童小说家张银蟾等，顾问有潘公展、陈鹤琴、张善琨、应云卫、姚苏凤、宓季方等，平时专向各学校流动表演“教育性”戏剧。[4]淞沪会战之前，“特地集合了不能到前线去的小朋友们把演出所得的钱去购买大批的防毒面具和药物等类，托先锋剧社带去慰劳”，演出内容包括《梦游北平》《偷瓜》和《炮火中》等。[5]香港青年会成立儿童剧场时得到了蔡楚生、黎民伟、姚凤苏等电影人的指导与帮助，及能在短时间得到筹备正是复制了他们在上海时的中国模范儿童剧社的成功经验。

相比上海时期以文化界自主地儿童剧场建设只是单一的流动戏剧表演，香

[1] 《欧美教育新潮：俄国的儿童剧场》，《教育杂志》1920年第12卷第11期，第8-9页。
[2] 《苏俄的儿童剧场》，《戏剧艺术》1937年第1卷第4-5期，第11-15页。
[3] 林蜚，《一九三六年的冬季 剧坛活跃情况的展望》，《大公报》（上海版）1936年11月28日，第16版。
[4] 《儿童剧社 将演国防剧 全体小明星均参加》，《大公报》（上海版）1937年8月10日，第7版。
[5] 端木禄增：《访问中国模范儿童剧社：几十颗儿童的心在活跃的跳动，他们齐说救国也是我们的责任》，《大公报》（上海版）1937年8月11日，第10版。

港青年会的儿童剧场不仅续接了战前全国性的儿童剧场运动，并且将场地固定在了青年会的礼堂和各学校的礼堂中，在内容上还进行了戏剧之外的娱乐方式，其在公开的倡导中明确了"儿童剧场活动中可以对儿童施以公民之训练"，"促进平民文化教育的水准，促进中国文化之进步"。[1]其实早在 1924 年青年会举行的第九次全国大会中，全国协会"深感公民为救国急务"，开始正是提出要推进公民教育运动。中华基督教青年会期望通过公民运动对内让人民建立"广义的建设的纯正的爱国心，激发民治的精神，促进团体互助的觉悟，养成高尚的人格"；对外则要做好"缔结平等的互惠的新条约之准备"，还要通过"宣传泰西文化之优点，以备吾国改造之采择，发扬吾国文化之优点"。广州青年会是最早开始推动公民教育运动事业的城市青年会，后续北京、上海、太原、哈尔滨城市继续推进，主要形式包括公民演讲、公民研究团、公民宣讲队、国货展览、征文、演说、演剧或游艺会等，到后期还编制了相关教材，制作了幻灯片和活动影戏等。[2] 由此看来，香港青年会的儿童剧团用戏剧、电影、音乐等施以教育，对把儿童"养成为健全的国民，民族的勇士"[3]有着重要的意义。

在儿童剧团的筹备期间，香港青年会还组织了一次"戏剧与儿童教育"为主题的座谈会，得到了中国教育学会香港分会、中国文化协进会香港分会、中国教育电影协会香港分会的支持，并推选了许地山为主席，讨论了儿童剧团对于德育、智育、体育、群育和美育方面的价值。经过一个多月的准备，香港青年会少年部联合在港文化团体组织的儿童剧场于 1940 年 11 月 24 日在娱乐戏院正式开演，除了香港青年会的林子丰、卢秉良等人对儿童剧团的筹备做了相关报告外，培英中学绿白剧团表演了《打错算盘》《小英雄》两部话剧，中华合唱

[1] 《儿童剧场昨发告青年书 呼吁社会人事予以赞助 定十九日举行理事叙会》，《大公报》（香港版）1940 年 10 月 16 日，第 6 版。

[2] 余日章：《公民教育运动说明书》，上海：中华基督教青年会全国协会 1926 年。

[3] 居尹：《儿童剧场》，《扫荡报》（桂林版）1939 年 6 月 27 日，第 4 版。



团和圣保罗女中进行了《渡长江》《祖国之恋》等歌曲合唱，以电影放映谢幕。[1]截止 1941 年 12 月香港沦陷前，儿童剧团共进行过 15 次公开表演，大部分都包括了电影放映环节。[2]从其首次演出的效果上来看，儿童剧团“具有广大的意义，是教导我们，鼓励我们，在这里可以得到许多知识、经验、团结、合作等的好德行”[3]。

在儿童剧场的举办过程中究竟进行了哪些益智电影的放映由于史料的缺失暂时还未能补足，但可以从上海私立青年会中学校长田信耕在《兴华》杂志的相关文章一瞥青年会对电影之于儿童品格的态度。以教育的眼光看电影院，他认为电影院不仅是娱乐场所，也是教育机构，但其中放映的大部分电影对于儿童品格的形成来说是不合格的。通过对《电影造成的儿童》一书的介绍，指出电影在儿童对自身民族态度和认识上以及优秀行为习惯的养成有着巨大的宣传力，[4]结合青年会发起的公民教育运动，麦理安提倡发扬民族精神、揭示国耻事实、灌输国防知能、端正民众思想、表演象征刺激、促进新生活运动、提倡国民经济建设等七类教育电影的放映，大致可以推断出儿童剧场应该会就此类片目进行放映，无论是学校教育还是社会教育，观看教育电影的人在“吸引”下“不断地受到重大的影响”。[5]

三、随军服务团电影队在前线的娱乐教育事工

[1] 《儿童剧场明日开幕》，《大公报》（香港版）1940 年 11 月 23 日，第 6 版。

[2] 《儿童剧场第十五次公演 廿六廿七两晚》，《大公报》（香港版）1941 年 9 月 26 日，第 6 版。

[3] 《儿童剧场昨开幕 赴会者千余人盛极一时》，《大公报》（香港版）1940 年 11 月 25 日，第 6 版。

[4] 田信耕：《电影与儿童品格》，《华年》1933 年第 2 卷第 37 期，第 9-11 页。

[5] 吴明：《公民训练的教育电影教材》，《教育辅导》1936 年第 2 卷第 5 期，第 23-25 页。

第一次世界大战期间，大量华工加入到欧洲前线中，1917 年底在法中国人总数有五万四千人，到了 1918 年底就增至九万六千人，华工的营地不仅会遭到德军飞机或者炮弹的袭击，而且还会因为水土不服而染上恶疾，除此以外他们还遭受着欧洲当地人的眼中歧视。面对这种情况，基督教青年会在一战中的军人服务队开始向当地华工提供了大量的服务，特别将经历集中在了休闲活动和中国人的公共教育问题上。[1]在公共教育方面，基督教青年会帮助华工在短时间内提高了识字率，源源不断的家书自这时起开始寄往中国。在休闲活动方面，为了降低“不那么有益的娱乐方式”对士兵的吸引，美国的威尔逊政府开放了营地，基督教青年会全国战争工作委员会在营地中建造并配备了许多社会和娱乐建筑，也被称为“小屋”，其中较大的包括礼堂在某些情况下可容纳 2800 名士兵，主要提供业余用品，还免费提供小区剧院、音乐表演、信息讲座和电影。[2]英国的基督教青年会在欧洲战场上开辟了 77 家战时电影院，其中大多数是便携式装置，可向士兵免费提供电影，在主要的军队大本营中，还有 20 个专门建造的电影院，每个剧院可容纳 1500 名士兵。[3]长期儒家伦理的教育与习俗的约束，华工并不像欧美各国的士兵一样要电影来缓解“急需的有害娱乐手段”，但包括电影在内的娱乐活动确实为他们提供了分散“当前冲突恐怖”注意力的作用。[4]

中华基督教青年会正是看到了“一战”中基督教青年会所取得的作用与效力，在 1932 年的“长城之役”和 1936 年中的绥远战争中便以全国青年会的名义开始了军人服务工作，为前线上的士兵进行慰劳、娱乐、教育及救护等事工。“卢沟

[1] 史景迁：《追寻现代中国（1600-1949）》，温洽溢译，成都：四川人民出版社 2019 年，第 388-389 页。

[2] Collins S. Film, “cultural policy, and world war I training camps: Send your soldier to the show with smileage”. *Film History*. 2014;26(1):1-49.

[3] Hanna E. “Putting the Moral into Morale: YMCA Cinemas on the Western Front, 1914-1918.” *Historical Journal of Film, Radio and Television*. 2015;35(4):615-630.

[4] Peter Chen-Main WANG, “Caring Beyond National Borders: The YMCA and Chinese Laborers in World War I Europe”. *Church History*. 2009, vol. 78, no. 2, s. 327-349.



桥事变"后，保定青年会率先发动军人服务工作，在全国协会的推动下，"全国青年会军人服务委员会"短时间内便得到了成立。[1]中华基督教青年会的军人服务主要有驻营服务、随军服务和战地服务三种方式[2]，内容"多注意教育娱乐和精神慰劳，伤兵的工作要占百分之七十"[3]。就在全国抗战状况极度严重之时，"全国一致为民族生存而与敌人同归于尽"，"中国全民全面应战，广东的责任和贡献逐日增加"[4]。广东的军人也被抽调北上，广州青年会为"集合爱国志士对前线浴血抗战之将士做直接之效劳，使能鼓舞精神，增加力量"，遂在其战时工作委员会的主持下成立了由干事李圣华带队的十人随军服务团于 1937 年 11 月随邓龙光的军队在南京、武汉、长沙、仁安等地活动。[5]与早期全国协会的军人服务部所进行的驻扎式服务不同，广州青年会随军服务团是"跟随着军队进退而未有固定工作地点的"[6]。

到了 1938 年应薛伯陵邀请，随军服务团期冀回到广州进行第二期人员征集的时广州已经开始不太平。广州青年会遂派随军服务团团长邓锦辉及救护队队长吴文伟与香港青年会进行了接洽，起初是为了进行物资征集和救护车、卫生材料的征求，[7]但香港青年会在民族危亡时刻也积极响应，并与广州青年会合作组建起了粤港青年会随军服务团，在很快时间内征集到了二十四人，于 8 月 20 日下午在青年会举行发拨旗礼[8]，并"环游中环一代，全体服装整齐，精神健

[1] 《三年来全国青年会军人服务部工作概况》，中华基督教青年会全国协会编，《全国基督教青年会三年来的军人服务（中英文对照）》，上海：中华基督教青年会全国协会 1941 年，第 1 页。

[2] 赵甘霖：《香港青年会非常时期工作一览》，《同工》1939 年第 182 期，第 35-39 页。

[3] 江文汉：《全国区青年汇的军人服务工作》，《协会消息》1938 年第 1 卷第 1 期，第 3-7 页。

[4] 李应林：《本会随军服务团的组织》，《广州青年》1937 年第 25 卷第 17 期，第 1 页。

[5] 《广州基督教青年会组织随军服务团到前线去》，《广州青年》1937 年第 25 卷第 17 期，第 2-5 页。

[6] 李圣华：《广州青年会随军服务团近讯》，《协会消息》1938 年第 1 卷第 1 期，第 15-16 页。

[7] 《简讯》，《申报》（香港版）1938 年 8 月 08 日，第 4 版。

[8] 《简讯》，《申报》（香港版）1938 年 8 月 20 日，第 4 版。

旺，侨众于彼等经过时，均予以同情与敬佩之注视”[1]，在广州进行一周左右的培训后，他们便北上南浔线，服务于商震、吴奇伟、叶肇等部。之后，粤港青年会随军服务团分别于 1939 年 1 月、1940 年 1 月和 1941 年 6 月进行了三次续派，先后有一百三十七人周游于苏鄂湘赣粤桂等六省，“为五十万前线忠勇将士及百余万战地乡民而服务”。[2]

粤港青年会随军服务团的服务方式虽是非固定的，但其在对军人的服务内容与全国协会大致相同，主要集中在军官俱乐部、军人俱乐部、伤兵招待处、医院服务处等建设工作，他们不仅在前线设立站所救护伤病难民，还在后方设立中山室（即俱乐部）以娱乐教育军人，从 1937 年第一次进入内地开始便携带了电影机、留声机、幻灯机及书报等文化娱乐教育设备并进行随军娱乐教育事工。[3]从其首次出发时的赞助宣传中可以发现粤港青年会随军服务团的电影设备是出发前购买的，其中电影机、发电机和附件共花费了一千一百六十元。[4]不过 1937 年 12 月南京失守，随军服务团回汉口途径武进、丹阳时遇到了敌机多次追击，“带来的娱乐用具如电影机、留声机、幻灯机、收音机等因不及携带，均放置在某地友人家中，一时无从领回应用”[5]。至于后来这些设备如何回到粤港青年会随军服务团暂时还未出现相关史料，但其电影放映确实是贯穿了整个全面抗战爆发到香港沦陷之前的大部分时间段。

在粤港青年会随军服务团的俱乐部中，不仅举行各种球类比赛及军民联欢大会促进军民合作之精神，他们的电影放映对象也不仅限于伤兵和军官，还包

[1] 《简讯》，《申报》（香港版）1938 年 8 月 22 日，第 4 版。

[2] 《粤港青年会遣派随军服务团回国》，《华侨先锋》1941 年第 2 卷第 24 期，第 22 页。

[3] 中华基督教青年会全国协会编，《半年来全国青年会军人服务工作概述》，上海：中华基督教青年会全国协会 1938 年，第 13 页。

[4] 《广州基督教青年会组织随军服务团到前线去》，《广州青年》1937 年第 25 卷第 17 期，第 2-5 页。

[5] 李圣华：《广州青年会随军服务团近讯》，《协会消息》1938 年第 1 卷第 1 期，第 15-16 页。



括出征军人的家属。除此以外，电影队还“协助东江一代春礼劳军运动筹款约万元，协助省民教馆筹建民众礼堂得款约五百元，又协助广东各界前线慰劳团放映电影于从化、佛岗、英德、新丰等地，协助粤港基督教慰劳团放映电影于增从英佛两线上”，还为后方民众团体提供了四套电影片。其中，为省民教馆筹款时所放映的影片为中国制片厂出品的抗战名片《保家乡》和《热血忠魂》。[1]同年粤港服务团在到达广西后，“该团电影队十二日承省府之约，在省府礼堂放映中央电影场出品抗战名片《保家乡》，剧情内容表现军民合作与抗日情绪，甚为扬溢。十三日晚七时在公共体育场公开放映，招待本市民众”。[2]同时，为了充分发挥电影在前线的宣传娱乐教育作用，粤港青年会随军服务团在各地设立社会服务处进行电影放映、歌咏、戏剧演出等流动宣传工作共计百余次，观众四十余万人。[3]从 1939 年的《中国基督教年鉴》来看，毋论是粤港青年会随军服务团的电影放映，单单是 1939 年的 7- 9 月三个月的时间内，在中华基督教青年会的服务总结中电影和戏剧的出席便达到了 274334 人次。[4]1941 年南宁收复后，《大公报》香港版在对粤港青年会随军服务团团长邓锦辉的采访中介绍他“统帅救护队电影宣传队在增从线之青塘、粤汉铁路正面之佛岗、广西之柳州一带活动”[5]，一个团长负责救护与电影也从侧面说明了电影放映在粤港服务团中已经成为仅此于伤兵救护之外的重要事工。

尽管粤港青年会随军服务团有着未沦陷的香港作为大后方，但其主要经费

[1] 《粤港青年会服务团抵韶》，《大公报》（香港版）1940 年 4 月 12 日，第 5 版。

[2] 《港粤服务团在桂向李主任献旗》，《大公报》（香港版）1940 年 10 月 18 日，第 5 版。

[3] 《粤港青年会遣派随军服务团回国》，《华侨先锋》1941 年第 2 卷第 24 期，第 22 页。

[4] George A. Fitch, “The YMCA Emergency Service to Soldiers”. *The China Mission Year Book, 1940*, pp. 318-323.

[5] 致华：《南宁收复经过——粤港青年会随军服务团团长谈话》，《大公报》（香港版）1941 年 1 月 8 日，第 6 版。

物资还是主要来自国内外的爱国热心人士募捐以及中央政府的拨款。[1]除了首次出发前粤港青年会随军服务团进行的物资征集中涵盖了电影机等相关设备与工具外，他们在 1940 年和 1941 年的物资募捐中也包括了电影放映或拍摄的相关设备。1940 年第四期服务团出发前，粤港青年会的征集清单中便包括了"十六咪哩放映机一具、电影画片二千尺、活动菲林一千尺"[2]，而在 1941 年的第五期出发时团长邓锦辉所做的报告中明确物资征集"重质不重量，以必需品为最合适，此外团部所需工具，如活动影片（十六米厘）、留声机及唱片等"[3]。

从他们征求 16 毫米电影的设备和胶片可见粤港服务团的在前线放映的电影多来自香港各界的捐助，前文中提到香港青年会长期保持着与电影界合作亲密的关系也提供了这种可能性；其次从青年会全国协会军人服务团的经费得到了中央政府的资助也在某种程度上可以推论，当时坐落在重庆属国民党中央宣传委员会直接领导的中央电影场制作了如《保家乡》《长空万里》《中华儿女》《孤城喋血》等优秀的影片[4]，作为战时用以鼓舞士气的重要工具，无论是"不应以营业为目的"的中央制片场的直接提供，还是香港电影界的捐助在民族救亡的背景中都显得尤有极大可能。因此，包括粤港服务团在内的军人服务团体所进行的电影放映也处于流动状态，并没有像"一战"期间基督教青年会在欧洲战场中一样建立起军营里的电影院，但他们"一切一切的工作无不使军兵兴高采烈，增加抗战的情绪，不致因身体的痛苦而影响精神颓靡"[5]。除了激发抗日情绪的故事片、纪录片或新闻片的放映，基督教青年会全国协会在工作要项中鼓励"选

---

[1] 赵晓阳：《抗战时期中国基督教青年会本土化探索——青年会军人服务部个案研究》，中国社会科学院近代史研究所，《中国社会科学院近代史研究所青年学术论坛（2003 年卷）》，北京：社会科学出版社 2003 年，第 700-719 页。

[2] 《粤港青年会组织随军服务团出发前方》，《同工》1940 年第 186 期，第 50-51 页。

[3] 《青年会服务团定期出发桂粤服务》，《大公报》（香港版）1941 年 5 月 28 日，第 6 版。

[4] 程季华主编，《中国电影发展史》（第二卷），北京：中国电影出版社 1963 年，第 59-65 页。

[5] 赵震寰：《我们对于青年会军人服务部之感想》，《协会消息》1938 年第 1 卷第 1 期。



择适合军人生活或战地常识之影片的巡回放映，印发说明，分别放映于支部驻扎地点，俾便介绍其近代知识”[1]。

随着抗战进入持久战阶段，因为物资的短缺或者通讯中断，国共之间的关系也变得紧张起来，“国军”以青年会的军人服务有“通共”之嫌而予以过取缔，到 1942 年大部分青年会的军人服务团体实际已经自行解散，赵晓阳仍然评价青年会的随军服务是“抗战以来历时最长、范围最广的活动，它没有波澜壮阔的气势，没有歼敌千万的喜讯，但细声润物，温暖着每个战区、每个官兵”[2]。尽管如此，粤港青年会随军服务团依然活动在粤桂区域，其长期进行着的电影放映活动事实上不仅激发了军民共赴国难的爱国热情，也活跃了军营或前线沉闷的气氛，间断为驻地民众的放映也为他们带来了精神的慰藉。[3]

结语

借助于相对发达的城市经济和文化消费环境，电影放映在战前香港长期处于商业竞争较强的状态，自晚清以来的通俗教育、平民教育、电影教育等运动因殖民地政府长期对学校教育等事业的把持也造成了对香港的影响相对较小，以至于在抗日战争发生之前香港青年会的电影放映均较为零散。直到“九一八事变”以后内地影人及文化界人士陆续“逃港”，香港青年会对电影放映之于社会服

[1] 《三年来全国青年会军人服务部工作概况》，中华基督教青年会全国协会编，《全国基督教青年会三年来的军人服务（中英文对照）》，上海：中华基督教青年会全国协会 1941 年，第 8 页。

[2] 赵晓阳：《抗日战争时期中国基督教青年会军人服务部研究》，《抗日战争研究》2011 年第 2 期，第 31-39 页。

[3] 卢海标：《广州基督教青年会在韶关的爱国救难活动述评》，《五邑大学学报(社会科学版)》2006 年第 1 期，第 39-42 页。

务、人格培养等方面的作用才不断得到加深，不仅在后方进行“影画筹款”以支持内地的自然灾害和抗战事业，通过集结在港的文化电影界人士组成儿童剧团进行戏剧电影活动以达到对儿童的娱乐教育，促成从儿童到成人多年龄段的救国公民的培养与塑造；他们在战场前线与广州青年会联合组织的粤港青年会随军服务团寓教于乐，在推动军人进行“健康娱乐”的同时还促进了军民大团结，提升了整体抗日情绪。在此经验基础上，香港青年会于战后保持了设立电影队进行流动放映教育电影的事业，“除每星期在中央会所及九龙支会放映招待会友”外，还积极参与“各学校工厂的邀请放映”[1]，包括教育卫生等片，1949 年还专门购置了影音工具及宗教、体育、智育等片以应各界需求。[2]

一部中国的近代史，便是中国民族救亡和新人培养的现代社会转型历史，尽管香港自 1842 年以来便背负起殖民地身份的枷锁，但香港居民对中国前途的关注从未停止，特别是进入抗战期间，作为香港社会团体一份子的香港青年会面对家国危难以包括电影在内的娱乐教育不仅“对塑造青年人的健全人格，引导青少年健康发展方面起到了积极的作用”[3]，更是在以青年会为公共领域进行的多维度议题参与，在公众舆论的设置中形成以民族主义为主导的强制力量，在精英阶层和平民百姓的对话与沟通建构起救国的现代公民品格，“从公众拓展外推至从文化批判公众股向文化消费公众的拓展与之并行的转型”[4]。

---

[1] 《香港青年会电影队巡回放映》，《同工》1948 年第 2 卷第 8 期，第 62 页。

[2] 《香港青年会电影队消息》，《同工》1949 年第 3 卷第 2 期，第 94 页。

[3] 卢海标：《广州基督教青年会抗战前活动述评》，《宗教学研究》2008 年第 2 期，第 106-111 页。

[4] （德）哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东、王晓珏等译，上海：学林出版社 1999 年版，第 199 页。



Film Screenings of the Hong Kong YMCA During the Anti-Japanese War (1931-1941)

ZHANG Shilin (Beijing Film Academy)

Abstract: Since 1904, the Hong Kong YMCA has been screening films in its central clubhouse, both commercially for the YMCA's own operations and for the benefit of the elite for "wholesome and useful entertainment" and civic education for YMCA members.After China entered the partial war of resistance against Japan, the Hong Kong YMCA continued the above two types of film projection while using film to raise funds for the national salvation cause and to serve the community, promoting the national spirit and cultivating sound modern citizens through the drama and film activities of children's theater groups. After the outbreak of the Sino-Japanese War, the Hong Kong YMCA and the Guangzhou YMCA jointly formed the Guangdong-Hong Kong YMCA Military Service Corps and set up a film crew to go north with the Cantonese army and conduct mobile film screenings, bringing spiritual comfort to the soldiers and inspiring patriotic enthusiasm among the soldiers and civilians to go to the country together.

Key Words: Film-Screenings, the Hong Kong YMCA, Hong Kong Film Culture, Anti-Japanese War

新教第二代中文译经研究回顾

周歌珊（上海大学宗教与中国社会研究中心）

摘要：自 1830 年代后期，以修订马礼逊译本为名，麦都思、郭实猎、裨治文及马儒翰及他们的中外助手，展开了新教第二代译经活动。是次译经分为协作与分化两大阶段；前一阶段，四人先后在澳门与广州展开协作，并形成了第二代《新约》译本；后一阶段，因协作译本遭英国圣经公会否决，而分化为麦都思与郭实猎两路。本文将对“二代译经”的历史与文本研究做一回顾，并尝试略解“二代译经”研究不显之缘由

关键词：二代译经、麦都思、郭实猎、裨治文、马儒翰

DOI: 10.29635/JRCC.202112_(17).0010

新教第二代中文译经概述

论及中国新教早期译经历程，学界多视“二马本”（Morrison-Milne's;



Marshman-Lassar's）为开山之作，而“委办本”（Deligates' Version）、“北京官话本”（Peking Committee Version）及“和合本”（Union Version）为重要里程碑。相比之下，介于“二马本”与“委办本”之间的新教第二代译经活动，就多少有些面目模糊。

在 1820 年代后期至 50 年代初，除马礼逊自己的修订、以及围绕委办小组而展开的译经之外，其他传教士也进行了各类尝试；此间最富成果的活动，来自麦都思、郭实猎[1]、裨治文、马儒翰四人及他们的中西同工[2]，或称来华新教的“第二代译经者”（简称“二代译者”）[3]。

在前一阶段，即1834年至1836年初，以修订马礼逊译本为名，“二代译者”从个人译经走向协作译经，并形成了《新约》及部分《旧约》译稿；今人多称前者为“麦都思译本”或“四人小组译本”（简称“协作译本”）。1836 年，“协作译本”遭英国圣经公会否决，译经进入分化的后一阶段：一方面，郭实猎继续翻译《旧约》并不断修订整体译文，形成了今之所谓“郭实猎译本”；另一方面，麦都思在组织“委办”译经之外，又以摘录和重述等形式，修订出版“协作译本”相关内容。为行文之便，本文将上述 19 世纪 30~50 年代、“二代译者”在“委办本”之外的译经活动，统称为 “二代译经”，相关各版译本则概称“二代译本”。

正如“白徐本”为“二马本”《新约》之基础，“二代译本”亦是“高德本”、“委办本”、太平天国《圣经》等诸多早期译本的重要底本。该译本不仅奠定了中文

[1] 普鲁士传教士 Karl F. A. Gützlaff 在汉语学界有多个中文名，本文暂以“郭实猎”称，从李骛哲：《郭实猎姓名考》，《近代史研究》，01(2018): 138–148；至于文中所引研究，原本均使用其他中文名，如“郭士立”、“郭实腊”等，不再另行说明。

[2] 如梁发、朱德郎等华人助手，以及曾短期协助旧约翻译的英国圣经协会干事雷士（Lays）。

[3] Jost Oliver Zetzsche, *The Bible in China: The History of the Union Version Or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China* (Sankt Autustin: Monumenta Serica Institute, 1999), p.59.

《圣经》的专有名词译法，更大胆引入了中国化表达，如“道”译 *ho logos*[1]、“上帝”译 *ho theos*、“慈悲”译 *eleos* 等。然而，作为《圣经》中译由“忠于原文”走向“中国化”译经的关键一环，关于“二代译经”的专门研究却并不多见，相关论述大多散布在通史性研究与交叉课题中。故此，本文将从历史与文本两方面对以往研究做一回顾，既是总结先学成果，澄清历史、明确基础，亦尝试略解“二代译经”研究不显之缘由。

“二代译经”（历史）研究回顾

（一） “二代译者”与否决风波

尤思德（Jost O. Zetzsche）在其二十世纪末的研究中，最早以“二代译者”称呼麦都思、郭实猎、裨治文及马儒翰，并综合论述了他们的生平、协作与独立翻译、及后续影响[2]。

在此之前，学界对“二代译经”的两个阶段，即协作与分化，有着截然不同的兴趣。如海恩波（Marshall Broomhall），其单辟章节论述了“郭实猎译本”与太平天国《圣经》，却仅在长篇论述委办本前将“四人组协作”一笔带过：

“马礼逊博士本希望其子（译注：即马儒翰）能仔细修订（译注：马礼逊译本），但后者因公务繁忙而未能如愿。不过麦都思、郭实猎以及来自美部会的

[1] 亦有研究误将“道”译 *logos*（《约翰福音》序言）归给“委办本”甚至理雅各（James Legge）的，如 Huilin, Yang, "James Legge: Between Literature and Religion." *Revue de littérature comparée*, no. 1 (2011): 85–92；杨慧林：《怎一个“道”字了得——〈道德经〉之“道”的翻译个案》，《中国文化研究》, 03(2009): 194；任东升：《道、言、话之分野与融合——“经文辩读”视域下的当代圣经汉译考察》，《圣经文学研究》，10(2015): 272–273。

[2] “The Second Generation of Bible Translators”, 见 Zetzsche, *The Bible in China*, 59–75.



裨治文接下了任务，而马儒翰则保证给予协助。《新约》于 1835 年修订完成，在新加坡、塞兰坡及巴达维亚刊印多版。《旧约》本来主要是麦都思与郭实猎的任务，直到多年后才完成。”[1]。

这种区别对待与 1835 年的否决风波有一定关联。1836 年底至 1837 年初，英国圣经公会与伦敦会先后否决了“四人组协作”《新约》译本；此事正是“《旧约》……直到多年后才完成”的直接原因，也是“二代译经”从协作走向分化的转折点。此后，尽管英方差会文件与史书极少提起此段，但那句“意以人言替代上帝单纯话语[2]”的评价影响无法简单度量[3]。

而尤思德则首次正面详述了否决风波，亦由此为协作译经正了名。他指出，协作版《新约》被否决的原因是多方面。而除了协作译本的翻译理念等问题[4]，首要的是，马礼逊本人以及其译本在当时仍享有极高声誉；而为了论述新译本

[1] Marshall Broomhall, *The Bible in China*, London, Philadelphia, Toronto, Melbourne and Shanghai: The China Inland Mission; The Religious Tract Society, 1934, p.62；关于“郭实猎译本”与太平天国《圣经》，同上，pp.71–75.

[2] "as tending to substitute human paraphrase for the simple statements of the word of God", *Resolutions, & c. of the British and Foreign Bible Society on the preceding papers* 1836.11.25；此处所参 1836 年否决风波相关文为伦敦会在 1836 年底所印发给理事参考的版本，出自 *Documents Relating to the Proposed New Chinese Translation of the Holy Scriptures*，Western Books on China up to 1850 Online (Leiden: Brill) accessed Oct 14, 2020, https://brill.com/view/db/wbco，后文所引麦都思与台约尔的争论信件，均出自此汇编，不再另注。

[3] 如 William Canton, *A History of the British and Foreign Bible Society*, vol. 2 (J. Murray, 1904), pp.390, 402；与此形成鲜明对比的是美国圣经公会的表述，American Bible Society, *Annual Reports of the American Bible Society with an Account of Its Organization: 1816–1838* (Society, 1838), 968；亦参 W.P. Strickland, *History of the American Bible Society from Its Organization to the Present Time*, New York; London: Happer and Collins, 1849, p.224。目前，“古中文圣经数字化项目”已收集并整理了二代译本的若干刊本，包括大英、徐家汇等地馆藏，可参 Simon Wong, "Digitization of Old Chinese Bibles (pre-1950s)," *The Bible Translator* 68, no. 1 (2017)；相关译本影像及文字，至 2021 年 6 月均已见于公网（https://bible.fhl.net/annouce/annouce472.html）。

[4] 关于“二代译本”之翻译特色及理念，参本文第三章第二节。

的必要性，麦都思对“马礼逊译本”多有批判，由此冒犯了其追随者[1]。这一观点基本为后续研究所接受[2]。也有研究者进一步认为，翻译原则的分歧才是协作译本被否决的根本原因[3]。无论如何，现有研究基本认为，协作译本遭否决，并非因译文本身质量堪忧。

（二）“二代译经”的协作阶段

“二代译经”历史叙述的另一个分水岭是韩南（Patrick Hanan）[4]。在韩南之前，学界对“二代译经”人物和事件已有笼统认知，但缺乏具体铺展的时间节点；故而只能将它们堆积在一起，如前文的海恩波；或进行颇为主观的组合，如伟烈亚力（Alexander Wylie）。

伟烈亚力强调《新约》“主要归功于麦都思（chiefly the work of Medhurst）”，而《旧约》则是“麦都思与郭实猎的合作成果（joint effort）”[5]。颇具误导性的是，他宣称马礼逊一早便邀请麦都思重译《圣经》；当前者去逝后，“身在广州（Canton）”的麦都思便担起了翻译重任[6]。而尤思德则进一步发

[1] Zetzsche, *The Bible in China*, 65–66.

[2] 特别是苏精，更倾向将否决风波视为客观时局所致，参《中文圣经第一次修订与争议》，《铸以代刻：十九世纪中文印刷变局》，北京：中华书局，2018 年，第 136–45、151–52 页。而韩南则更着重于论述新旧翻译理念之冲突，参 Patrick Hanan, "The Bible as Chinese literature: Medhurst, Wang Tao, and the delegates' version," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 63, no. 1 (2003): p.209. 此外，韩南与苏精还分别就吉德（Samuel Kidd）与台约尔（Samuel Dyer）二人之批判及背景立场有所展开，展现了传教士内部在译经上的分歧与竞争状况。

[3] 另参刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，博士学位论文，山东大学，2013 年，第 118 页。

[4] Hanan, "The Bible as Chinese Literature," pp.197–222.

[5] Alexander Wylie, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased. With Copious Indexes* (Shanghae: American Presbyterian Mission Press, 1867), p.31, no.25; pp.62–63, no.58, 59；上述说法贯被各馆藏目录援引。

[6] "The Bible in China," in *Wason Pamphlet Collection* (Cornell University Library, 1868;1897), pp.101–102。该文为 1867 年在上海发表的演讲。实际上，马礼逊逝于 1834 年 8 月 1 日；彼时，麦都思尚驻扎在巴达



挥了上述主观解读：在其关于“二代译者”的介绍中，麦都思被视为马礼逊亲定“后继译者”、郭实猎则为忠实同工；而裨治文与马儒翰则被彻底边缘化，仅仅是“懂中文的传教士”和“次要人手”[1]。

直到韩南对差会档案进行扒梳，“二代译经”早期协作过程的各个关节才获得各自的时间次序。藉其研究可知，二代译经“四人组”实际上是（2+1）+1 的发展模式。一方是在广州/澳门的裨治文、马儒翰及（稍后加入的）郭实猎，受美部会及美国圣经公会支持，且一开始就得马礼逊首肯。这一早期团队进度较慢，从 1834 年春开始修订，至同年秋天方完成《路加福音》。另一方则是驻守在巴达维亚的麦都思，他的译经尝试一直未能获马礼逊认同。当广州/澳门的工作已经展开之际，其仍在巴达维亚，一面印刷《福音调和》、翻译福音书，一面继续向差会申请北上[2]。而直至 1835 年春，当麦都思完成了四福音翻译后，双方才在澳门碰面，间歇性合作至 1836 年初。

同样引入差会档案的还有苏精之研究[3]。其历史重构与韩南基本一致，但叙述更为详尽；又特别反驳了尤思德将裨治文与马儒翰边缘化的论述。他认为，协作译经前一阶段主译者为马儒翰，后一阶段的主译者才是麦都思与郭实猎；并且他对郭实猎的翻译水平及团队协作能力提出了质疑，强调了马儒翰与裨治

维亚，直到 1835 年 6 月才抵达澳门。并且，二者的译经理念殊异，麦都思曾多次将自己的译文寄给马礼逊，都未得认可。

[1] Zetzsche, *The Bible in China*, pp.59, 62。尤思德之作较早出版并译成中文，在韩南作品中译前对国内学界的影响最广，如刘念业：《简论〈圣经〉“四人小组”译本》，《宗教学研究》，04(2011): 261–265.

[2] Medhurst to LMS(27/10/1834, 01/04/1835)，转引自 Hanan, "The Bible as Chinese Literature," p.203。

[3] 苏精:《中文圣经第一次修订与争议》；此文首刊于《编译论丛》第五卷，第一期（2012 年 3 月）：1–40，2018 版在此基础上略有改动；整体上，苏精所参档案较韩南更广，故对时序及事件之梳理极其详尽；再加上其研究融入了传教士个人活动、差会部署（特别是印刷出版事业）及时代背景，可算是目前对“四人组协作”历史最为丰满的叙述。

文在编辑和修订中不可或缺的地位[1]。

（三）“二代译经”的分化阶段

相比于协作阶段与否决风波，“二代译经”的分化阶段目前缺乏深入研究。就郭实猎一路而言，尽管学界对其与汉会及太平天国之关联早有关注，然关于后续译经的具体经过并无详论[2]。这一状况部分是由于研究关注点不同，部分是受一手资料限制之影响：郭实猎并不隶属于特定差会，导致相关档案缺乏且分散[3]；而相关档案及郭实猎研究大多为德语，如《爱汉者的中国报告》[4]，又设置了进一步的研究门槛。而在近来“二代译经”研究中，韩南与苏精主要依据英美差会档案，对此亦着墨不多。目前可参考的仅尤思德的论述，及德语学者，如史莱特（Herman Schlyter）与鲁珍晞（Jessie G. Lutz），对郭实猎之研究。

据上述研究可知，郭实猎自述在舟山（Schusan）期间才完成了全本《圣经》的翻译，到香港后收尾并开始印刷。1844 年，大版面的《圣经》开印以供贩售；但由于资金紧缺，《旧约》印刷中途搁置。1845 年 5 月，在荷兰圣经公

[1] 苏精:《中文圣经第一次修订与争议》，第 132–133 页；另参 Zetzsche, *The Bible in China*, pp.60–61, fn.11。苏精的观点一定程度上虽受到英美传教士档案的影响，而有贬抑郭实猎之嫌，却一定程度上纠正了尤思德对后两者贡献的忽略。

[2] Broomhall, *The Bible in China*, pp.71–77.; Zetzsche, *The Bible in China*, pp.72–74.; 赵晓阳：《太平天国刊印圣经底本源流考析》，《清史研究》03(2010): 79–80；刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》：第 126–135 页。

[3] 此为蔡锦图博士观点。另，郭实猎与宣教机构及个人的通信基本都是为了寻求人员和资金资助，往往报喜不报忧。更有学者认为其言论数据多有夸大，而需存疑，参本文第二章第三节，郭实猎关于《圣经》在内陆地区印刷的报告。

[4] 为郭实猎与好友巴特的书信汇编，Karl Gützlaff, *Gaihan's*(Karl Gützlaff's) *Chinesische Berichte: von der Mitte des Jahres 1841 bis zum Schluss des Jahres 1846*, Cassel: Vorstande der Chinesischen Stiftung。其中多有涉及 1840 年代早期郭实猎的译经、出版进度及经费状况（如 pp. 6, 16, 24, 29, 40, 42-43, 52, 57, 68, 89, 99, 101, 104, 125, 146, 223, 230, 253），史莱特及鲁珍晞亦多引此作。



会及其友人巴特（Christian G. Barth）总计 1500 荷兰盾的资助下[1]，“第四版”《新约》及余下的《旧约》才得以刊印。其中，《旧约》在当年秋天印完；而《新约》则陆续多版面世。除香港之外，郭实猎称，《新約》自1847年还陆续在江西、雲南等内陆地区印刷[2]。并且，郭实猎在整个 1840 年代都与欧洲各差会，如英国圣经公会、荷兰传道会、荷兰圣经及小册会等，保持联络以寻求资助。如英国圣经公会便先后在 1840 年代末及 1850 年代初同意并追加资助；尤思德与鲁珍晞均认为，这一决定与当时“委办本”因“圣号之争”不断延期有密切关联[3]。此外，1849~1850 年间，郭实猎还前往英伦及欧陆旅行演讲，为其在华宣教及《圣经》出版募集资金及人员[4]。不过，郭实猎在 1851 年返回香港后不久逝世，后续的“郭实猎译本”实为罗存德（Wilhelm Lobscheid）编修。

至于其他二代译者，主要是麦都思，在 1837~1850 年之间的译经及相关出版情况，则尚未被纳入“二代译经”研究。四人组协作至 1836 年初，除多次修订《新约》之外，《旧约》亦已校对至《出麦西国记》（《出埃及记》）[5]；否决风波后，麦都思遵从差会决议，除上海话《约翰传福音书》（1847），在“委办本”面世前再未出版过其他译本；不过，他仍以经文摘录及复述的形式，出版

---

[1] 巴特是郭实猎的最忠实且持久的支持者，其所主编的《塞尔维宣教报（Calwer Missionsblatt）》刊登了一系列郭实猎的文章，并引起普鲁士社会對中国宣教的关注；而其关于圣经历史的作品亦经郭实猎翻译、以《圣经之史》为名出版（牛津 *Sinica* 4000）；参 Jessie G. Lutz, *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western Relations, 1827–1852* (Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans, 2008, pp.226, 40。

[2] 史莱特认为，郭实猎此说仅凭汉会成员报告，可信度不高，Herman Schlyter, *Karl Gützlaff als Missionar in China*, Lund: C.W.K. Gleerup, 1946, p.211.

[3] Zetzsche, *The Bible in China*, pp.68–71; Lutz, *Opening China*, pp.159–160.

[4] 关于此段历史详参 Schlyter, *Karl Gützlaff als Missionar in China*, pp.225–244。

[5] Hanan, "The Bible as Chinese Literature," 206；苏精，《中文圣经第一次修订与争议》，第 131 页；二者依据的是麦都思赴英前的最后一份报告（09/01/1836）。而尤思德关于《旧约》已译至《约书亚记》的说法，则同麦都思抵英后提交给英国圣经公会的报告（28/10/1836，此信译文可参苏精，《中文圣经第一次修订与争议》，第 131 页），Zetzsche, *The Bible in China*, 68.；故此，这多出来四卷，很可能是麦都思及其助手朱德郎在这大半年旅途中的成果，未经四人组修订。

了若干《旧约》作品，包括《创世历代传》、《创世历代书》及《圣经史记》等[1]。前两者涵盖了《创世记》前十三章经文；末者整体为《创世记》与《出埃及记》复述，惟洪水故事之前的五章是准确的经文翻译。通过文本对堪可以发现，上海话《约翰传福音》更贴近"二代译本"，尤其是美部会 1839 年新加坡刊本（SG 1839）；《旧约》作品亦然。

就此而言，本文认为，关于麦都思的个人译经活动与其所组织并参与的"委办译经"，一方面，二者在时间及人员上有所交叠，由此形成一种"二代译经"汇入"委办译经"的印象；这导致许多学者，如前文的海恩波与韩南，往往在论述完"协作译经"之后，便直接跳入"委办译经"，而略去此段。另一方面，我们在研究中有必要对二者进行一种纯粹技术上的区分，即将前者视为"协作译经"的直接延续，是"二代译经"对"委办译经"施加影响的具体方式之一。只有在做出这一区分，并对这一分支的历史进行一定探讨之后，"二代译经"与其后译经活动的脉络谱系才会更加清晰。

（四）小结

本文所谓新教"二代译经"由"二代译者"之称衍生而来，后者出自尤思德对"麦都思译本"、"郭实猎译本"及太平天国《圣经》的综合研究。"二代译经"最初以修订"马礼逊译本"为名而展开，早期"协作"之历史经韩南与苏精之梳理而明晰。在《新约》译本未得资助方认可后，"二代译经"的协作中止，相关人员分流两

[1]《创世历代传》（中文与马来语）：剑桥 BSS 690.E.39.1；《创世历代书》（经文与注释）：牛津 *Sinica* 1699，大英 15118.d.17；《圣经史记》：牛津 *Sinica* 1530 等（墨海书馆），*Sinica* 1307（华花圣经书房）。亦参 Alexander Wylie, *Catalogue of Publications by Protestant Missionaries in China*, Shanghai: 1876, Appendix, p.3, no.52；蔡锦图：《圣经在中国: 附中文圣经历史目录》，香港沙田: 道风书社，2018: 第 153 页。另，有一部作者不明的《耶稣之来历：由福音择出》（澳大利亚国家图书馆，LMS 411）。此书为中英马三语，封面注明 1839 年"在巴地印刷"（"巴地"即巴达维亚），但未标作者。其内容包括了耶稣出生到召集门徒之间的故事，为对"四福音"英文的摘录，形式与麦都思早年出版的《福音调和》类似，或可对堪。



路。其中，因为相关 1840 年代修订本成了太平天国《圣经》的底本，郭实猎一方虽多受关注，但缺乏连贯的历史梳理。而麦都思一路，因与委办译经交叠，尚未得到充分关注。

附录 1. 上海话《约翰传福音书》与早期译本比较（繁体字、异体字及标点从原本））

<table>
<tr><th rowspan="2"></th><th rowspan="2">上海话[1]</th><th rowspan="2">白徐</th><th rowspan="2">马-米</th><th rowspan="2">马-萨</th><th rowspan="2">委办</th><th rowspan="2">BTV 1837[2]</th><th colspan="2">SG[3]</th><th colspan="2">HK[4]</th></tr>
<tr><th>1836</th><th>1839</th><th>1847</th><th>1854</th></tr>
<tr><td></td><td>道已經有拉個</td><td colspan="3">已有言</td><td colspan="3">有道</td><td>已有道</td><td>有道</td><td>有其道</td></tr>
<tr><td>3</td><td>打血脈</td><td colspan="3">由血</td><td>由血气</td><td colspan="4">由血脈</td><td>由血</td></tr>
<tr><td>4</td><td>第個道成功之肉身</td><td>言成為肉</td><td colspan="2">言變為肉</td><td>道成人身</td><td colspan="4">道成肉身</td><td>道成为肉</td></tr>
<tr><td>9</td><td>猶太國人</td><td>如達人</td><td colspan="2">如大人</td><td colspan="6">猶太人</td></tr>
</table>

[1] 上海墨海书馆刊本，所参剑桥藏本：BSS.623.E47.1(DM2930; Spillet 858)。

[2] 巴达维亚刊本，所参剑桥藏本：BSS.609.E37.1 (DM 2480; Spillet 37)。

[3] 新加坡刊本，所参哈佛藏本：1836, TA1977.5 C1836; 1839, TA1977.095 35。

[4] 香港刊本，所参剑桥藏本：1847, BSS.609.E47.1 (DM 2487; Spillet 48); 1854, BSS.609.E54.4a,b (DM 2510)。

3	聖人	先知	聖人	先知（之师）[1]

附录 2. 麦都思《旧约》作品与早期译本比较（创 1:1；繁体字、异体字及标点从原本）

马礼逊本	神當始創造天地也。時地無模且虛。又暗在深之面上。而神之風搖動于水面也。
新加坡 1838 本[2]（SG 1838）	元始上帝原造天地。夫天地混沌、淵面昏冥、而上帝之神感動在水之面也
《创世历代书》[3]	元始上帝、創造天地。[釋略]且地空曠、暗在淵面、而上帝之神、飄動水面矣。[釋略]
《圣经史记》[4]	元始上帝創造天地。其地空曠、暗在淵面、而上帝之神、飄動水上矣。
太平天国本[5] TP [1853]a	元始上帝原造天地。夫天地混沌、淵面昏冥、而上帝之神感動在水之面也。
香港 1855 本[6]	元始上帝原造天地。夫地混沌、淵面昏冥、而上帝之神感動在水之面也。

[1] HK 1847 尚混用“圣人”（约 1:21）与“先知之师”（1:23）；而 HK 1854 则经罗存德修订，有许多与此前版本不连贯的改动。

[2] 新加坡刊本，所参剑桥藏本：BSS.609.E38.1(DM 2481; Spillett 38)

[3] 新加坡刊本，所参牛津藏本：Sinica 1699。

[4] 上海墨海书馆刊本，所参牛津藏本：Sinica 1530。

[5] 《旧遗诏圣书》，南京刊本，所参澳大利亚国家图书馆藏本：LMS588-2。

[6] 香港刊本，所参剑桥藏本：BSS.609.E55.5a-b(DM 2519; Spillett 82)。



HK 1855	
委办本	太初之時、上帝創造天地。地乃虛曠、淵際晦冥、上帝之神、煦育乎水面。

"二代译本"（文本）研究回顾

（一）"二代译本"刊本及版本

在"二代译本"研究中，暂未见对现存刊本的系统梳理，对版本的辨析亦较为笼统。作为该主题最早的关注者，尤思德参考了五个《新约》存本；这已是至今所涉存本最多的研究，特别是 1840 后的刊本[1]。他比较了各存本的《约翰福音》第一章，认为或许受否决风波影响，早期修订（1839 本与 1840 本）改动较少且更趋近古代原文[2]；相比之下，后期修订（1851 本、1854 本及一出版信息不明的刊本）则变得大刀阔斧。后续研究者虽也提及不同出版时间的存本，但文本参考基本限于早期刊本，主要是美部会 1839 新加坡刊本（SG 1839）及伦敦会 1837 年巴达维亚刊本（BTV 1837），具体经文则仅涉及《马太福音》及

[1] 据尤思德所述，其参考了 1839 年、1840 年、1851 年、1854 年、及一个出版信息不明的刊本；不过，尤思德并未列明具体的出版信息及馆藏归属。基于现有海外馆藏情况，本文推测，1839 本应为美部会 1839 新加坡刊本，而 1851 本与 1854 本则应为汉会香港刊本。而 1840 本，虽剑桥、牛津及大英均有被标注为 1840 年新加坡出版的《新约》全本与"福音书"合辑，但封面未有出版信息，故实际出版时间或需存疑。至于出版信息不明的那个刊本则无法确定，因现有存本中此类甚多。关于现有刊本类别参本节后文。

[2] 尤思德曾言，1839 版"与初版一致（identical to the very first edition）"Zetzsche, *The Bible in China*, 69；通过存本对堪可以发现，这一说法是错误的。很可能正是受此误导，一些后续研究在引用美部会新加坡刊本时，往往直接略过 1836 本（SG 1836）；如赵晓阳，《太平天国刊印圣经底本源流考析》：78, 82；刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，第 125、129 页。

《路加福音》开篇；关于早期版本的看法亦与尤思德相似，即不过个别字句改动[1]。

上述状况之形成，主要受两方面因素影响。一方面，受对“二代译经”历史研究的影响，学界对“二代译本”实际刊行状况之认识亦相对有限，因而较难自上而下地、全面地把握刊本信息。以往，学者多参考伟烈亚力之书目；惟其仅列出 1837 年巴达维亚《新遗诏书》[2]、郭实猎修订后的《求世主耶稣新遗诏书》[3]及《旧遗诏圣书》[4]，对后续的再版与修订情形则一带而过。不过，藉着苏精对英美差会印刷事业之研究，“二代译本”在伦敦会、美部会及长老会印刷所之刊行状况逐渐明晰。1840 年前，“四人组”《新约》分两路刊行：一路经麦都思负责的巴达维亚印刷所（伦敦会），在 1836 年 2 月后以石印法（lithography）刊行，至 1838 年已印至第三版；另一路经帝礼士（Ira Tracy）负责的新加坡坚夏书院（美部会）刊行，经过陆续修订，至 1840 年已刊印大小版式、单行或全本上万部[5]。而 1840 年后，澳门华英校书房及宁波华花圣经书房（长老会）多次主动出版《新约》及《旧约》“二代译本”[6]。

[1] 参前注。

[2] Wylie, *Memorials*, p.31, no.25;除《来华传教士列传及书目》之外，伟烈亚力在费城世博会中国展品目录中，也曾罗列个别“二代译本”刊本，但均无提要，*Catalogue of the Chinese Imperial Maritime Customs Collection at the United States International Exhibition Philadelphia, 1876*, Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1876, Appendix, p.1, 3。费城展品中的相关译本后流转至英国，现存于剑桥与牛津，参赖永祥，《教会史话(629)：伟烈亚力的两书志》，《台湾教会公报》2664 期: 13（http://www.laijohn.com/book7/629.htm）。伟烈亚力言此本在塞兰坡亦有出版，但暂无发现相应存本。

[3] Wylie, *Memorials*, pp.62–63, no.59；“求”字为伟烈亚力原文；“二代译本”的书名并不统一，不过已知藏本中未见以“求世主耶稣新遗诏书”为名的。

[4] 同上, p.68, no.58.

[5] 参苏精：《中文圣经第一次修订与争议》，第 133–35 页

[6] 参苏精：《澳门华英校书房（1844–1845）》，《铸以代刻》，第 314-319 页；亦参 Lutz, *Opening China*, p.160；国内学界以往亦有关于华发圣经书房之研究，如田力：《华花圣经书房考》，《历史教学(下半月



而关于郭实猎在香港的修订及出版状况，目前所述较详尽的乃郭实猎传记作者史莱特（Herman Schlyter）之论述[1]；然依不同史料，具体版数却又出入。若据郭实猎自述，《新约》在 1845 年出到第六版，而 1846 年则至少出到第七版，1947 年则至第 9 版；《旧约》一度因资金紧缺而搁置，至 1845 年秋才印完第一版。若据韩山文（Theodor Hamberg）1847 年十一月的报告，其时已印至十五版[2]。

另一方面，“二代译本”存本多见藏于海外，相关汉籍目录分散，藏本公开化及电子化程度较低，又为研究者自下而上的整理增加了难度。目前，仅哈佛燕京及澳洲国立图书馆的相关馆藏已公开，主要涵盖 1836 年与 1839 年的美部会《新约》刊本[3]；就哈佛藏本，赵晓阳曾列举若干，不过其中尚存疏漏及错误[4]。至于其他刊本，特别是美部会之外的刊本，多见存于英国圣经公会图书馆（剑桥）、牛津大学图书馆、大英图书馆及莱顿大学图书馆等，香港圣公会

刊)》，08(2012): 13–18；然该研究仅将“高德本”、“委办本”之外的《圣经》出版笼统归为“其他”，而未有详述。

[1] 亦参本文第二章第三节相关内容。

[2] 关于版数出入，史莱特指或需参考卡塞尔差会月报（1847 年第 6 期，p.61），本文未考；参 Schlyter, *Karl Gützlaff als Missionar in China*, p.211。

[3] 哈佛目录可参张美兰编：《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，桂林: 广西师范大学出版社，2013 年；澳国立目录可参孙庆萼、黄韫瑜:《澳洲国立图书馆特藏“伦敦会藏书”目录》，澳洲国家图书馆，2001 年。另，澳洲国立一《新约》藏本（CHRB 225.4 B582 1839）不属于馆藏的伦敦会藏品，虽年代标注为 1839 年，但其文本同 SG 1836，而有别于 SG1839。

[4] 赵晓阳在“深文理郭士利译本”下列七个藏本，见赵晓阳：《域外资源与晚清语言运动 以《圣经》中译本为中心》，北京：北京师范大学出版社, 2019 年，第 292 页。不过，燕京实收的“二代译本”并不止此数；且其中所列《圣马耳可传福音书》（TA 1977 63 C1837）虽在目录中与麦都思译本关联，却实为马礼逊译本。此误或受张美兰注释影响，参张美兰,《中文译著目录提要》，第 183 页。馆员马小鹤等人重考后认为，该藏本接近于 1815 年之仿宋体"马礼逊译本”第二本，哈佛网页目录已更改。蔡锦图亦注意到此书目问题，见《圣经在中国》，第 134 页，脚注 17。

档案馆等处亦有个别 1850 后刊本；所幸多数馆藏已有文字或综合电子目录[1]。对于实体中文《圣经》藏本的梳理，目前以蔡锦图的《圣经在中国》最为全面。该书以剑桥圣经公会图书馆藏本为基础、兼及其他海外馆藏；其中关于"麦都思、郭实猎、裨治文及马儒翰"的章节，仍是目前最具参考价值的"二代译本"目录及提要[2]。

目前，我们已可大致确定，现存"二代译本"至少包括四类刊本[3]：1）伦敦会印刷所刊本（巴达维亚及马六甲：1835–37；上海：1846）；2）美部会印刷所刊本（新加坡：1836–1840）；3）长老会印刷所刊本（澳门：1845；宁波：1846–47）；4）郭实猎及汉会（Chinese Union）刊本（香港：1844~1855）。至于上述刊本的版本及差异，则需进一步的文本对堪才能揭晓。

（二）"二代译本"与其他早期译本之关系

[1] 大英书目可参 Robert Kennaway Douglas ed., *Catalogue of Chinese Printed books, Manuscripts and Drawings in the Library of the British Museum*, London: British Museum, 1877; Douglas ed., *Supplementary Catalogue of Chinese books and manuscripts in the British Museum*, London: British Museum, 1903，如需索书号则可参书卡影印档（https://doi.org/10.21250/AASCC5）。剑桥圣经公会图书馆书目可参 H.F. Moule, T.H. Darlow, and A.G. Jayne ed., *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society: Polyglots and Languages other than English*, 2 vols., vol. II, London: The Bible House, 1911; *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society: English*, 2 vols., vol. 1 (London: The Bible House, 1903); Hubert W. Spillett, *A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and the Republic of China* (British and Foreign Bible Society, 1975)；道格拉斯或苏佩礼目录编号均可于 iDiscovery 直接检索。牛津则可参在线汉籍目录 *Serica*。莱顿目录可参 Koos Kuiper, *List of Chinese Works by Early Nineteenth-century Protestant Missionaries (until 1867): Introduction and Catalogue*, Leiden: East Asian Library; Leiden University Library, 2009(http://hdl.handle.net/1887.1/item:1918677)。

[2] 蔡锦图：《圣经在中国》，第 139–153 页。

[3] 实际应多于正文之四类。例如，除前文的塞兰坡出版外，伟烈亚力还提及罗孝全（Issachar Roberts）曾在澳门刊印一《救世主耶稣新遗诏书》，以"麦都思版《马可福音》"为文，自加注释，并附犹太、耶路撒冷及亚洲地图，署名"孝"（Heaou），Wylie, *Memorials*, pp.96–97 no.4。



“二代译本”与太平天国《圣经》之关联一直颇受关注。海外学者虽较早注意到二者关联，但未见深入的文本比较[1]。国内之探讨最早可追溯至夏鼐。夏先生对大英图书馆相关藏本所做之对堪，无论在太平天国研究还是“二代译本”研究中都是少有的[2]。不过，他误将大英一“郭实猎译本”藏本（15116.c.5）归作“马利逊译本”，而得出了太平天国《圣经》底本为“马利逊译本”的结论，并由此形成与海外学界对立之观点[3]。直至赵晓阳对此进行重考，才从历史与术语两方面再次确认，太平天国《圣经》之底本乃“郭实猎译本”，而非马礼逊译本或马殊曼译本[4]。尽管如此，太平天国宗教相关讨论中，仍少见以郭本或“二代译本”为参照的讨论[5]。

附录 3. “二代译本”刊本与太平天国《圣经》（路 1:1–4，繁体字、异体字及标点

[1] 如 Zetzsche, *The Bible in China*, p.73，并未具体对比太平天国《圣经》与郭实猎修订本。

[2] 参罗尔纲：《读夏鼐〈道光十六年刊本马太传福音书跋〉后记》，《太平天国史料考释集》，第 58–60 页；《读夏鼐〈新旧遗诏圣书及钦定前遗诏圣书校勘记〉》后记，《太平天国史料考释集》，第 61–80 页。

[3] 赵晓阳后文虽清晰论证了太平天国《圣经》底本与郭实猎译本的关系，却并未解释夏鼐有此误解之缘由。而据本文考察，大英藏本 15116.c.5 在书卡中标注为“郭实猎等人”翻译（https://doi.org/10.21250/AASCC5），而非归给马礼逊；不过，早期大英汉籍目录中有一1836年新加坡出版的《救世主耶稣新遗诏书》错归在马礼逊（Robert Morrison）名下，据称由“郭实猎、麦都思、裨治文及马礼逊（R. Morrison）”翻译，Douglas, *Catalogue*, pp.2, 158。据此推测，早期目录在此应是混淆了马礼逊（Robert Morrison）与其子马儒翰（John Robert Morrison）。若夏鼐曾参考上述书目，则难免受之误导而将“小马”当“大马”，最终错以“马利逊译本”来称马儒翰参与的“郭实猎译本”。

[4] 赵晓阳：《太平天国刊印圣经底本源流考析》：75–82；亦参刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，第 126–35 页。

[5] 较近的，如夏春涛：《天国的陨落：太平天国宗教再研究》，北京：中国人民大学出版社, 2016 年, 第 98 页，文中需对比之处实引“和合本”（此书主体为 20 世纪 90 年代的博士论文，彼时的确难觅一手稿本）；又如周伟驰：《太平天国与启示录》，北京：中国社会科学出版社, 2016 年修订版，虽提及洪秀全《原道觉世训》受郭本影响（第 125 页），但后文引用亦为“和合本”。

从原文）

BTV 1837	蓋聞人多舉筆、述陳吾中徵驗之事、按其宣道者、自始親見而傳我也. 亦余思想自始盡識諸情、可一一追敘、達知提阿非羅仁臺、致曉所學之核實也。
SG 1836	蓋聞人多舉筆、述陳吾中徵驗之事、按其宣道者、自始親見而傳我也. 亦余思想、自始盡識諸情、可一一追敘、達知提阿非羅仁臺、致曉所學之核實也。
SG 1839	蓋聞多人舉筆、陳述吾中徵驗之事、按其宣道者、自始親見而傳我也。亦余思想、自始盡識諸情、可一一追敘、達知仁臺提阿非羅、致曉所學之核實也。
TP [1853]b[1]	蓋人多舉筆、述陳吾中徵驗之事、按其宣道者、自始親見而傳我也。亦余思想、自始盡識諸情、可一一追敘、繕達知提阿非羅仁臺、致曉所學之核實也。
HK 1847	盖人多舉筆、述陳吾中徵驗之事、按其道之吏、自始所親見者傳我也。余亦意想自前詳細查追諸情、一一繕、達知提阿非羅仁臺、致曉所學之核實也。
HK 1854	蓋有多人務纂述、陳我中所徵驗之事。按照成其道之使役、自始所親見者、傳我也。我亦意想自前細查追諸情、一一繕達知貴提阿非羅。

此外，关于太平天国《圣经》具体所参考的郭本版次尚不明确。有学者认为 SG 1839 与太平天国《圣经》一脉相承[2]，也有学者推测底本为 1847 年郭氏

[1]《钦定前遗诏圣书》，南京刊本，所参大英藏本：15117.e.19。

[2] 刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，第 129–130 页。



刊本[1]。试比较以下例文：从编修来看，若以“宣道者”/“道之吏”[2]的译法为分界线，则太平天国之文本（TP [1853]）应早于 HK 1847；同时，相较于 SG 1839，TP [1853]与 HK 1847 在词序上皆更贴近 SG 1836。故此，本文以为，太平天国《圣经》之底本应早于 1847 年第九版。

而关于二代译本与马礼逊译本及委办本关系也有零星讨论。就与马礼逊译本而言，无论是裨治文一方还是麦都思的译经活动，最初都是以“修订马礼逊译本”为名展开的[3]。刘立壹曾尝试阐明其中关联，不过仅论及翻译理念及个别译词之变化；又列《路加传福音书》部分译文并置，但未见具体分析[4]。至于“委办本”，在发起上部分可追溯至英国圣经公会关于“尽快修订马礼逊译本”的决议[5]，在人员上则有麦都思主持、裨治文亦参与其中[6]，在文本上亦以“四人组”《新约》为重要底本[7]。而传统上虽多将四人组协作视为委办本之前奏，却未

[1] 鲁珍晞及蔡锦图主要依历史时序有此推断，Lutz, *Opening China*, p.160；蔡锦图：《圣经在中国》, 第 152 页。

[2] 全分句为 καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου，直译即“正如起初就成了道的见证者及役从的人传递给我们”；因主语过长，中译一般将之转化为动词性表述。而 HK 1854 整体结构仍循早前版本，但为了更贴近原文，将以往不译的 γενόμενοι（成）重新添加上去，反而破坏了原本句式。

[3] 不过，裨治文在翻译期间的报告多混用“修订”与“新译本”，而麦都思初次向英国圣经公会提交报告时，则称“四人组”《新约》为“新版”（A New Version of the Chinese Scriptures），参苏精：《中文圣经第一次修订与争议》，第 137–138 页。

[4] 刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，第 123–126、134 页。刘先后列出“马礼逊本”、“麦都思本”、“郭实猎本”、“太平天国本”即“委办本”《路加传福音书》经文。

[5] *Resolutions*, December 5, 1836，决议第二条。

[6] 在大会最初的计划中（25/08/1843），马儒翰本将协助麦都思和美魏茶，确定《圣经》专有名词（Scripture names）译法；然会议尚未结束，他便因疟疾病逝（29/08/1843），参"New and Revised edition of the Bible in Chinese", *Chinese Repository*, vol.12, no.10(Oct 1843): p.552。

[7] 1843 年，“委办本”初次会议（1843.08.22~09.04）在香港召开，做出如下安排：“关于《新约》，大会已认识到新近译本（the latest）优于以往诸译本（every former versions），不过他们仍建议将已完成之译文提交给一个委员会，以做仔细修订。而该委员会也被要求准备一《旧约》译本（a version），与前述之

见对二者文本关系的对比探讨。如韩南将麦都思及四人组的译经实践及理念，视为本土中文译者出现之预备，惟其关于王韬的贡献，仅单以"委办"译文来论特色，而未有前后译本比照；其实若以"协作译本"或"郭实猎译本"为参照，或可更客观地展现本土译者之角色与作用。

（三）"二代译本"的翻译特色与理念

传统上多承认"二代译本"于"专门用语"等方面有贡献，但只是二马本与委办本之间"过渡的联缀"[1]。就前一判断而言，"二代译本"对专有名词译法之影响的确深远。今日已惯用的诸多人名，如"以色列"、"亚伯拉罕"、"以撒"、"提阿非罗"、"约翰"、"约伯"、"哈巴谷"、"西番雅"、"约拿"等，均源于此[2]。还有一些译法成了中西宗教对话的媒介，如"上帝" 译 ὁ θεός（"神"）、"道"译 ὁ λόγος（"逻各斯"）。而或许是受"委办"译经时期的"圣号之争"影响，以往讨论在提及个别术语，只对"上帝"译法略有展开[3]。近来国内学界亦注意到"道"译 ὁ λόγος 源出于"二代译本"的现象；然个别研究一方面似受"郭实猎译本"之名误导，将此译法归功于郭实猎个人；另一方面，其所运用的理论视角，尚不足以解释 ὁ

《新约》修订本（above revised version）相应。此处的"新近译本"便是指"四人组"《新约》，"New and Revised edition of the Bible in Chinese", p.551。另，尤思德虽提及此段，但他认为所谓"修订"新近译本仅是大会的礼貌举动，Zetzsche, *The Bible in China*, p.78, fn.9。本文认为此言过于武断。例如，《中国丛报》1845 年 1 月第五篇文，举出六种《约翰福音》首节译文请读者评析，以作"委办"译经参考；前三种为白徐本及二马本，而据本文考察，后三种分别出自"四人组"《新约》三个早期版本（BTV 1837、SG 1836、SG 1839)。是以，四人组《新约》应为"委办"《新约》所参考的重要底本之一。

[1] 贾立言：《汉文圣经译本小史》，上海: 广学会, 1934，第 29 页。又如文显理，其关于中文《圣经》的英文报告包括了"麦都思译本"及"郭实猎译本"，但其中文报告则索性略去二者；George Henry Bondfield, "The Bible in China," *The China Mission Year Book*, no. 6 (1916): pp.469–70；文显理，马君甫：《中华圣书译本及发行考》，《中华基督教会年鉴》, 上海：中华续行委办会，1914 年：108–116；亦参 Zetzsche, *The Bible in China*, p.67, fn.44。

[2] 其中，巴达维亚版作"以斯列"、"亚伯喇罕"、"以撒克"，新加坡首版方改为正文译法，此后沿用。

[3] Zetzsche, *The Bible in China*, pp.64–65; Hanan, "The Bible as Chinese Literature," p.212;



λόγος 由“言”变“道”的过程，而有待深入[1]。

至于后一判断，若说“二代译本”是小小联缀，不如视其为“马礼逊译本”与“委办本”之间那道划时代的沟壑。相比于参考白徐本、并严循字义的“马礼逊译本”，“二代译本”可算是早期新教译本向着中文语境的“信心一跃”；若照现代说法，或可称之为一“实验性”译本。除了前文提到的那些为后世所接受、而显得寻常之译法，还有诸多昙花一现、却值得回味的本土化尝试。如依从中文印书自右往左之版式，将提示后文的“如此”译为“如左”[2]；又如将 ὁ προφήτης（“先知”）译作“古圣人”、ἔλεος（“怜悯”）作“慈悲”；更甚者，将“祈祷”（δεήσεις ποιοῦνται, 路 5.33）及“阅读（摩西律法）”（ἀναγινώσκεις, 路 10.26）直接译作了“念经” [3]。

而在以往被忽略的分化阶段，也有值得关注的中国化译经尝试。如麦都思的《圣经史记》第二章，以食用分别善恶树之果实为界，将人类始祖名字区分

[1] 如颜方明与秦倩，《传教士〈圣经〉汉译的殖民语境顺应研究——以 Logos 从“言”向“道”转化的历时性诠释为例》，《中国翻译》, 36(2015): 45–49；陈艳敏：《译者主体性差异在圣经翻译中的体现——以马礼逊和郭实猎圣经翻译为例》，《语言教育》, 5(2017): 92–96。其中，颜与秦将天主教白徐本划入“前殖民语境”，而自马礼逊以下的新教译本则归入“殖民语境”；若照此框架，前殖民语境下的译本理当顺应“强势的中国传统文化话语”，而殖民语境下的译本则反之。然而，ὁ λόγος 的译词选择完全是逆此而来：白徐本与二马本为“言”，“道”之译法则出现在 1840 年前后。换言之，殖民语境的框架并不足以解释“道”入《圣经》的历程。关于道与 logos，学界历来不乏哲理层面的讨论，而关于“道”入《圣经》之历史却鲜有基于文本与处境的梳理，此主题有待另文讨论。

[2] 此译法最早可见于麦都思的《福音合参》；1836 年否决风波中台约尔亦批评此点，见 John Evans and Samuel Dyer, C*opy of a Letter from the Rev. Messrs. Evans and Dyer to the Rev. Joseph Jewett*(27/04/1836,朱维特收信于 15/11/1836), p.47；麦都思的回应见 W. H. Medhurst, *Remarks of Mr. Medhurst on the Letters of Messrs. Evans and Dyer, contained in the a Letter to the Rev. J. Jowett*(09/11/1836), p.53。新加坡的《新约》刊本（SG 1837, 1839）保留了“如左”，但郭实猎主译的《旧约》（SG 1838）则用返“如此”。

[3] “念经”之译法，最早可见于《福音调和》。台约尔认为此举是“滥用异教词汇（the crowding of heathenish phrases）”，而麦都思则辩称，“念经”之“经”未必是指佛教经文，亦可指儒家经典。参 Evans and Dyer, *Letter*, p.46；Medhurst, *Remarks*, 52。

开来；之前称为“亚丹”，之后则称为“亚坍”。这并不是排版错误，而是借汉字构造而带入神学意涵[1]：土字偏旁不仅代表“亚坍”出于尘土（创 2:7），更象征其堕落后的属性。

整体上，学者们一般认为，如此“过度”向中文表达倾斜的本地化译法及理念，正是协作译本在 1836 年遭激烈反对的根本内因[2]。尤思德指出，认为在原文与目标语言特点及读者文化处境之间，译者应该优先考虑后者，这是一种“现代”翻译理念，与当时英文译经中严格字义、忠于原文的原则相抵触[3]。而通过韩南的研究，我们亦可以发现，上述译经理念也并非超然于时代；当论述译文需考虑中文之独特性（the genius of the Chinese language）等问题时，麦都思便援引了其同时代英文圣经译者坎贝尔（George Campbell）相关理论，为自己背书[4]。整体上，相关讨论主要依据麦都思本人关于新旧译本的报告展开[5]，不

[1] 《圣经》译本对始祖之名的区分历来有之。“亚当”一词希伯来原文中为אָדָם。第一个创世故事（创 1:1–2:3）中作集体名词指人类（创 1:26：无冠词，接第三人称复数动词），而在第二个创世故事（创 2:4 以后）则多用作个别名词（הָאָדָם,创 2:7 等，带阳性单数冠词）。后世译本，如七十士译本及各拉丁译本，均译作“那人”或“亚当”。在现代语言译本中有一种诠释性趋势，即称堕落前为“the man”，而堕落后为“Adam”（如 *NRV*, *NAS*, *NIV* 等）；现代汉语译本也基本循此处理。不过，麦都思显然更多参考了 KJV，即将第二章绝大多数הָאָדָם译作 Adam（除 2:7, 8, 15, 16, 18），并在此基础上做了“中国化”阐发。不过，这一用法未见于郭实猎主译之《旧约》（SG 1838）及后续修订本（“亚坦”），亦未见于宁波华花圣经书房再版的《圣经史记》（NP 1847，“亚坍”）。

[2] 其他历史处境参第二章第三节。

[3] Zetzsche, *The Bible in China*, pp. 64–66, 74.

[4] Hanan, "The Bible as Chinese Literature," p. 208。另，刘立壹还进一步将麦都思翻译理念与奈达（Eugene Nida）的“功能对等说”先提并论，刘立壹：《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，第 119–120 页。另参，刘念业：《简论〈圣经〉“四人小组”译本》：261–265。

[5] W. H. Medhurst, *Memorial: Addressed to the British & Foreign Bible Society on a New Version of the Chinese Scriptures* (28/10/1836); *Memorial: Addressed to the Directors of Missionary Society on the Projected Revision of the Chinese Scriptures*(18/12/1836)等。



过也有个别研究尝试扩展到郭实猎及裨治文[1]。

（四） 小结

受相关历史研究进展、实体藏本公开程度等因素影响，以往“二代译本”研究所运用之刊本较为有限。一手文献的不足，很大程度上限制了对“二代译本”谱系与译论的深入探讨。特别是关于翻译特色与理念；自尤思德以来，学界已认识到“二代译本”在本地化翻译历程中的重要地位，但相关讨论多基于译者的理论性著作，未及深入文本层面。因此，与历史研究档案扒梳相并行的，“二代译本”研究亦亟需对存本与版本进行系统梳理，才能为理论研究提供丰富素材。

结语

通过前文的梳理，我们可以对“二代译经”及其研究状况有大致把握。“二代译经”起于修订马礼逊译本；其偏向中国化表述的翻译理念，对马礼逊译本权威地位的挑战，以及当时传教士内部的竞争关系等因素，导致早期协作成果未能得到英国圣经公会认可及资助。这一风波不仅令“二代译经”由协作走向分化，也长久影响了人们看待次译经历史的方式。目前，对于历史研究而言，协作历程已较为明晰，但分化阶段则仍待探究。对于文本研究而言，一手资料的搜集与整理仍是当务之急。

[1] 李东：《译经“四人小组”译论研究》，《开封教育学院学报》，10(2018): 56–57。

参考文献

蔡锦图，《圣经在中国: 附中文圣经历史目录》， 香港沙田: 道风书社，2018。

贾立言，《汉文圣经译本小史》，上海: 广学会，1934。

刘立壹，《麦都思的翻译、学术与宣教研究》，博士学位论文，山东大学，2013。

罗尔纲，《太平天国史料考释集》，北京：三联书店，1956。

苏精，《铸以代刻：十九世纪中文印刷变局》，北京：中华书局，2018。

文显理，马君甫，《中华圣书译本及发行考》，《中华基督教会年鉴》，上海：1914：107–112。

张美兰编，《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏晚清民国间新教传教士中文译著目录提要》，桂林: 广西师范大学出版社，2013。

赵晓阳，《太平天国刊印圣经底本源流考析》，《清史研究》，03(2010): 79–80。

Bondfield, George Henry, "The Bible in China," *The China Mission Year Book*, no. 6 (1916): 466–480.

Broomhall, Marshall, *The Bible in China,* London, Philadelphia, Toronto, Melbourne and Shanghai: The China Inland Mission; The Religious Tract Society, 1934.

Canton, William, *A History of the British and Foreign Bible Society,* Vol. 2, London: J. Murray, 1904.



Douglas, Robert Kennaway, *Catalogue of Chinese Printed Books, Manuscripts and Drawings in the Library of the British Museum,* Edited by George Bullen and Robert K. Sir Douglas, London: British Museum, 1877.

———, *Supplementary Catalogue of Chinese Books and Manuscripts in the British Museum*, London: British Museum, 1903.

Gützlaff, Karl A., *Gaihan's(Karl Gützlaff's) Chinesische Berichte: von der Mitte des Jahres 1841 bis zum Schluss des Jahres 1846*, Cassel: Vorstande der Chinesischen Stiftung, 1850.

Hanan, Patrick, "The Bible as Chinese Literature: Medhurst, Wang Tao, and the Delegates' Version," *Harvard journal of Asiatic studies* 63, no. 1 (2003): 197–239.

Kuiper, Koos, *List of Chinese Works by Early Nineteenth-Century Protestant Missionaries (until 1867): Introduction and Catalogue,* Leiden: East Asian Library; Leiden University Library, 2009.

London Mission Society (ed.), *Documents Relating to the Proposed New Chinese Translation of the Holy Scriptures*, in *Western Books on China up to 1850 Online* (Leiden: Brill), accessed Oct 14, 2020, https://brill.com/view/db/wbco.

Lutz, Jessie G., *Opening China: Karl F.A. Gützlaff and Sino-Western Relations, 1827–1852*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: Eerdmans, 2008.

Moule, H.F., T.H. Darlow, and A.G. Jayne. *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society: English.* 2 vols. Vol. 1, London: The Bible House, 1903.

———. *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society: Polyglots and Languages Other Than English.* 2 vols. Vol. II, London: The Bible House, 1911.

Schlyter, Herman. *Karl Gützlaff Als Missionar in China.* Lund: C.W.K. Gleerup, 1946.

Society, American Bible. *Annual Reports of the American Bible Society with an Account of Its Organization: 1816–1838.* Society, 1838.

Spillett, Hubert W. *A Catalogue of Scriptures in the Languages of China and the Republic of China.* British and Foreign Bible Society, 1975.

Strickland, W.P. *History of the American Bible Society from Its Organization to the Present Time.* New York; London: Happer and Collins, 1849.

Wong, Simon. "Digitization of Old Chinese Bibles (Pre-1950s)." *The Bible Translator* 68, no. 1 (2017): 11–19.

Wylie, Alexander, "The Bible in China," in *Wason Pamphlet Collection*: Cornell University Library, 1868;1897.

———, *Catalogue of Publications by Protestant Missionaries in China.* Shanghai:1876.

———. *Catalogue of the Chinese Imperial Maritime Customs Collection, at the United States International Exhibition Philadelphia, 1876; Published by Order of the Inspector General of Chinese Maritime Customs,* Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1876.



———, *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased With Copious Indexes,* Shanghae: American Presbyterian Mission Press, 1867.

Zetzsche, Jost Oliver, *The Bible in China: The History of the Union Version or the Culmination of Protestant Missionary Bible Translation in China,* Sankt Autustin: Monumenta Serica Institute, 1999.

A Review of the Research on the Second Generation of Protestant Effort in Translating the Chinese Bible

ZHOU Geshan (Shanghai University)

Abstract: On the eve of the First Opium War, a new Chinese Bible was going to come out, later known as the "Medhurst's version", "Gützlaff's version", or "quartet's version". It is the very first cross-organizational collaboration of protestant missionaries, who are the so-called "second generation of Bible translators", to render the Holy Scriptures in favor of the local Chinese language rather than the original text. Certain revised editions of this version would thereafter become the sources of the Delegates' and Taiping Bible respectively whereby its influences in Chinese biblical translation extend. Despite such watershed role, thematic discussions have only occasionally been done, almost all of which scatter in intersections. Therefore, through an in-depth literature review, this article intends not only to outline the history and the extant text of the "second generation" of the protestant Chinese Bible that might shed light on further inquiry but also to offer some explanation for why it is usually out of focus in the study of the Chinese Bible.

Key words: the second generation of Chinese biblical translation, Medhurst, Gützlaff, quartet, Bridgman, Morrison



编辑部启事

Announcements from the Editors

中国基督教研究优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立中国基督教研究优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。



中国基督教研究优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的恩福基金会（后改名基督教教育基金会）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study) 的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC. ChineseCS. cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC. ChineseCS. cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。
2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。
3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。
4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。
5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用五号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.5 倍行距。
6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等）。



《中国基督教研究》注释体例

1．来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2．注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney，*Comparative Theology：Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford：Blackwell，2010，pp. 1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink，“Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”，in *T’oungpao* LXXXIV（1998）：196-213.

3．其他格式，请参考《历史研究》注释体例。






关于我们

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

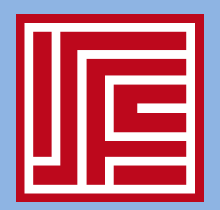
美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究》杂志，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。

中心网站：https://ChineseCS.cn/cscc。

No. 17, December 2021

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914



JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790， USA
Tel: (626)308-3530 Email： globaldaniel5@gmail.com

